MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80135-2

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

MANNHEIMER, ADOLF

TITLE:

IDEENLEHRE BEI DEN SOKRATIKERN

PLACE:

DARMSTADT

DATE:

1875

Master Negative #

91-80135-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

183Sol
DZ8
v.1

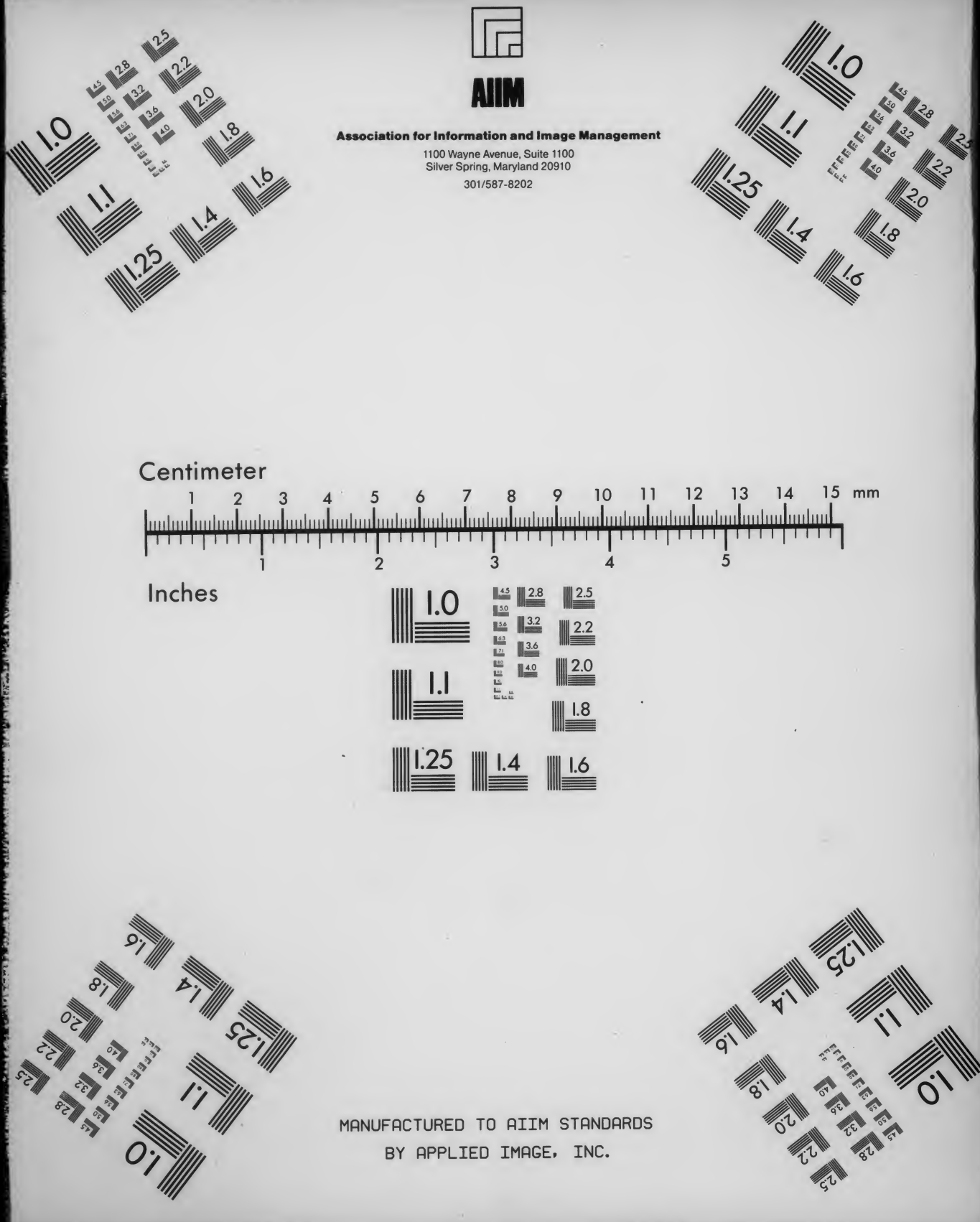
Mannheimer, Adolf.
Die ideenlehre bei den Sokratikern, Xenokrates und Aristotles... Darmstadt, 1875.
57 p. 22cm.

Thesis, Göttingen.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7/3/91 INITIALS N.T.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
1 2 3 4 5
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

183501.
DZG no. 2

Die Ideenlehre

bei

den Sokratikern, Xenokrates und Aristoteles

dissertatio inauguralis

zur

Erlangung der Doktorwürde

bei

der philosophischen Fakultät der Universität Göttingen

von

Adolf Mannheimer

aus **Darmstadt.**

Buchdruckerei von G. Otto in Darmstadt.

1875.

Die Ideenlehre und die Sokratiker.

Kap. I. Die vorsokratische Philosophie bis zur Sophistik.

Das philosophirende Nachdenken und der demgemäß gewonnene Denkinhalt wird durch die den Menschen umgebende Außenwelt, durch das sich selbst zum Object machende und seine Gesetze und Formen erforschende Denken und durch die Beziehung der Außenwelt und des Ich's aufeinander erzeugt und gebildet. Das Nachdenken über die Außenwelt, über die Dinge, die sich dem menschlichen Auge und Ohr darbieten, ist zwar ein Gemeingut aller Völker, doch gelangten sie dadurch fast sämmtlich nur zu einzelnen religiösen und cosmologischen Anschauungen und Vorstellungen, aber nicht zu einer zusammenhängenden wissenschaftlichen Darstellung und Ableitung derselben aus obersten Principien. Letzteres ist die Erstlingsthat philosophirender Griechen. Denn indem diese ihr Nachdenken nicht bloß auf die äußere, sondern auch auf die innere Welt, auf die Vorgänge im menschlichen Geiste richteten, und dadurch zu einer bis dahin fehlenden Erkenntniß der Denkformen und Denkgesetze gelangten, empfingen sie die Mittel für eine wissenschaftliche Betrachtung der Außenwelt und für eine immermehr sich vervollständigende Erkenntniß des Weltganzen. Schon in der vorsokratischen Philosophie, als das Philosophiren der Griechen in bestimmten Formen aufzutreten begann, waren alle jene Keime gleichzeitig enthalten, aus welchen sich die Zweige und Bestandtheile der späteren Philosophie entwickelt und ausgeprägt haben. Denn wenn auch die vorsokratische

Philosophie ihre forschende Thätigkeit nur auf die Erkenntniß der Außenwelt und der diese constituirenden Elemente gerichtet zu haben scheint, so belehrt uns ein tieferes Eindringen in ihre Schriften, daß sich dieselbe auch, wenn auch in einem geringeren Grade, auf die Erkenntniß des menschlichen Geistes erstreckt hat;[1] und wie sie für jene Begriffe aufgestellt hat, deren Bedeutung sie nur zuerst dunkel geahnt, die aber von der Nachwelt bis auf unsere Zeit immer deutlicher erkannt und weiter verarbeitet worden sind, so gelangte sie auch in der Betrachtung der subjectiven Thätigkeit des Geistes zu Begriffen und Urtheilen, welche noch jetzt die wissenschaftliche Welt bewegen und, mehr oder minder, noch jetzt Werth und Geltung haben.

Unstreitig war der Physicismus ein vorläufiger, für sämmtliche Bestandtheile des philosophirenden Denkens grundlegender Versuch des den Griechen eigenthümlichen philosophischen Geistes, und gelangte er auch nicht immer zu richtigen Vorstellungen und bleibenden Resultaten, so ist doch sein bleibendes Verdienst, daß er wichtige Fragen angeregt und dem geistigen Auge der Menschheit Probleme vorgelegt, an welchen sich das philosophirende

---

[1] Sehr wahr und richtig sagt Hermann Lotze in seinem Nikrokosmus: „Aus der innern gleichen Natur des Geistes, als ihrer gemeinsamen Wurzel entspringend, sind die verschiedenen Keimtriebe, aus deren Entfaltung das Ganze der menschlichen Bildung erwächst, stets zugleich lebendig gewesen. (Mikrok. Bd. 3, p. 185)." Dieser Ausspruch des berühmten Gelehrten findet insbesondere auf das philosophirende Denken seine sichere Anwendung. Dieses kann seinen allumfassenden Charakter nie ganz verleugnen. Und so lehrt es uns die Geschichte der Philosophie. Sobald das philosophirende Denken seine ersten Anfänge überwunden hatte, verband es die Frage über die Natur der Außenwelt mit der über die Natur seines Ich's und die Beziehung, worin beide zu einander stehen. Das finden wir schon bei den sogenannten Physikern. Ihre Thätigkeit war umfassender als ihr Name anzeigt. Es ist in der That an der Zeit, daß man sich von der Anschauung lossagt, welche noch jetzt die meisten Darstellungen der vorsokratischen Philosophie beherrscht, nämlich von der durch Aristoteles und Cicero hervorgerufenen Anschauung, daß die Naturbetrachtung allein die ganze philosophische Thätigkeit der Physiker ausgefüllt hätte.

Denken entwickeln und heranreifen konnte und mußte. — Hierbei tritt uns die Erscheinung entgegen, die in der Natur des Denkens ihre Begründung hat und in der Geschichte der Philosophie oft wiederkehrt, daß nach einer kurzen Zeit, die fast durchgängig mit der Naturbetrachtung ausgefüllt war (jonische Philosophie), eine Zeit eintrat, wo das Denken sich auf sein subjectives Verhalten richtete, dieses zum Gegenstande seiner Betrachtung machte und die Naturbetrachtung bei Seite schob. Durch die Richtung, welche das philosophirende Denken jetzt genommen, wurde später die Logik, d. i. die Gesetze und Formen des Denkens gefunden; und wenn schon an und für sich die Bestandtheile des menschlichen Denkens sich einander ergänzen und bedingen, so daß bis zu einem gewissen Grade der eine Vorbereitung und Voraussetzung des andern wird, so war dies bei dem hier behandelten Gegenstande um so mehr der Fall, als erst nach Auffindung der Logik die eigentliche Naturwissenschaft beginnen konnte. Daher finden wir vor Aristoteles, dem Begründer und Darsteller der Logik, von einer Aufzählung der Naturobjecte und von deren Classificirung keine Spur, denn es fehlte an Eintheilungsprincipien, an der Unterscheidung von Gattungs- und Artbegriffen, die erst Aristoteles festzusetzen begann. Indessen hatten schon die ersten philosophischen Denker der Griechen ein reges Interesse an der Auffindung der Wahrheit und, um ihrem philosophischen Triebe Genüge zu leisten, unterwarfen sie die Natur im Allgemeinen einer denkenden Betrachtung und versuchten, sie aus obersten Elementen zu constituiren. Aber die übergroße Masse der Erscheinungen wirkte verwirrend auf sie, und dieser verwirrende Einfluß gibt sich deutlich zu erkennen sowohl in der Lehre von dem Flusse der Dinge (Heraklit) und ihren Scheinen (die Eleaten) als auch in der Lehre, daß den Dingen etwas Anderes inne wohnen müsse, was ihnen Wesenheit verleihe, als das mit den Sinnen Wahrnehmbare (die übrigen Schulen bis Aristoteles.) — —

Die religiös-poetischen Anschauungen ihres Volkes ignorirend, hatten schon die vorsokratischen Philosophen die Frage auf-

geworfen: welche Stellung nimmt der Menſch im Univerſum ein, was iſt ihm Wahrheit, was Irrthum, was vermag er zu erkennen, was nicht? Und von zwei Seiten her verſuchten ſie dieſe Fragen zu beantworten, aus der Natur der Außenwelt und der des eigenen Ich's; doch die Antwort fiel in jeder Weiſe negirend aus. Mit der Vorſtellung eines nie ſich gleich bleibenden Univerſums, deſſen wahre Exiſtenz und wahre Beſchaffenheit hinter einem Schleier undurchdringlichen Scheins verborgen liegt, mußte ſich folgerichtig der Gedanke verbinden, daß nichts, was von demſelben ausgeſagt werde, die Bürgſchaft der Wahrheit in ſich trüge. Und wie Alles in der Außenwelt ſich ſtets ändert, ſo verändern auch wir uns; unſern Sinneswerkzeugen erſcheint Etwas heute bitter und morgen ſüß. Daher geſchah es, daß auch diejenigen, welche die Erſcheinungswelt als eine reale gelten ließen, z. B. die Atomiſten, nichtsdeſtoweniger der Erkenntniß derſelben, die Wahrheit abſprachen, eben der trügeriſchen Beſchaffenheit der Sinneswerkzeuge wegen.[1]

Dieſe allſeitige Läugnung der Wahrheit unſerer Erkenntniſſe Seitens des Phyſicismus fand bereits Ariſtoteles auffällig. Er ſagt ſehr treffend: *εἰ γὰρ οἱ μάλιστα τὸ ἐνδεχόμενον τό ἀληθὲς ἑωρακότες . . . οὗτοι τοιαῦτας ἔχουσι τὰς δόξας καὶ ταῦτα ἀποφαίνονται περὶ τῆς ἀληθείας, πῶς οὐκ ἄξιον ἀθυμῆσαι τοὺς φιλοσοφεῖν ἐγχειροῦντας* (1009 ᵇ 33). Von Empedokles heißt es: *καὶ γὰρ Εμπεδοκλης μεταβάλλοντας τὴν ἕξιν μεταβάλλειν τήν φρόνησιν· πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἐναύξεται ἀνθρώποισι. καὶ ἐν ἑτέροις δὲ λέγεται ὅτι ὅσσον ἀλλοῖοι μετέφυν, τόσον ἄρ' σφισιν ἀεὶ καὶ τὸ φρονεῖν ἀλλοῖα παρίστατο* (1009 ᵇ 15). Von Parmenides *καὶ γάρ Παρμενίδης δὲ ἀποφαίνετο τὸν αὐτὸν τρόπον „ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων, τῶς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτὸ ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι καὶ πᾶσι καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἔστι νόημα* (1009 ᵇ 21). Von Demokrit *διὸ Δημόκριτός γέ φησιν ἤτοι οὐθεν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον.*

[1] Wir verweiſen beſonders auf Aristot. Metaphys. I. c. 5.

Er ſagt allgemein: *ἔτι δὲ πᾶσαν ὁρῶντες ταύην κινουμένην τὴν φύσιν, κατὰ δὲ τοῦ μεταβιλλόντος οὐθεν ἀληθευόμενον, περί γε τὸ παντῃ πάντως μεταβάλλον οὐκ ἐνδέχεσθαι ἀληθεύειν* (1010ᵃ 7). Es iſt bekannt, welche Uebertreibung Kratylos in dieſer Hinſicht ſich hat zu Schulden kommen laſſen *ὃς τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾤετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τόν δακτύλιον ἐκίνει μόνον καί Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δις τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἅπαξ* (1010ᵃ 12.)

Es widerſtrebt aber der menſchlichen Natur, daß nichts von allem, was wir denken, wahr ſein ſoll. Und ſo finden wir, daß die Philoſophie ſehr bald die Unterſcheidung, welche das gewöhnliche Denken ſchon längſt getroffen hatte, die Unterſcheidung von *αἰσθάνεσθαι* und *νοεῖν* erfaßt, ſich in ſie vertieft und für das *νοεῖν* einerſeits ein Subſtrat aufzuſtellen bemüht war, von welchem ſeine Thätigkeit gerade ſo ausgeht wie die ſinnliche von den Sinneswerkzeugen, andrerſeits Objekte ſucht, auf welche die noelle Thätigkeit ebenſo geht, wie die ſinnliche auf die ſinnliche Außenwelt. — Die Ideenlehre zeigt dieſes Streben der alten Philoſophie dem Denken nicht materielle Objekte zu geben, in höchſter Vollendung. —

Das Subſtrat des Denkens erſcheint im Anfang noch recht materiell gedacht. Parmenides ſagt *τὸ γάρ πλέον ἐστὶ νόημα* (Met. T. 1009 ᵇ 25). Heraklit: *τοῦτον δὴ τόν θεῖον λόγον* (*καθ' Ἡρακλείτην*) *δ'ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροί γινόμεθα καὶ ἐν ὕπνοις ληθαῖοι, κατὰ δὲ ἔγερσιν πάλιν ἔμφρονες· ἐν γὰρ τοῖς ὕπνοις μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων χωρίζεται πρός τὸ περιέχον συμφυΐας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς, μόνης τῆς κατὰ ἀναπνοὴν πρὸς φύσεως σωζομένης οἱονει τινος ῥίζης, χωρισθείς τε ἀποβάλλει ἣν πρότερον εἶχε μνημονικὴν δύναμιν. ἐν δὲ ἐγρηγορόσι πάλιν διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων ὥςπερ διά τινων θυρίδων προκύψας καί τῷ περιέχοντι συμβαλὼν λογικὴν ἐνδύεται δύναμιν.*[1] (Sext. Emp. adv. Math. VII, 138.)

[1] Mit dieſen Sätzen vergleiche man, was von Demokrit, Empedokles und Anaxagoras berichtet wird, ſo wird ſich ergeben, daß ſie ſo ziemlich

Heraklit unterscheidet einen göttlichen und menschlichen Verstand, letzterer ist erzeugt durch ein Antheil haben an dem göttlichen *τόν δὲ λόγον κριτήν τῆς ἀληθείας ἀποφαίνεται οὐ τὸν ὁποιονδήποτε, ἀλλὰ τὸν κοινόν καὶ θεῖον .... τοῦτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον, καὶ οὗ κατὰ μετοχὴν γινόμεθα λογικοί, κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡράκλειτος· λόγου τουδε ἐόντος ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον. γινομένων γὰρ κατὰ τόν λόγον τόνδε ἄπειροι ἐοίκασι πειρώμενοι ἐπέων καὶ ἔργων.* (ibid.)

Ist also der *νοῦς* in einigen seiner Prädikate noch materiell gefaßt als etwas von außen Herkommendes, durch die *πόροι* Aufzunehmendes, so zeigen doch andere Prädikate die Absicht, ihn weniger materiell erscheinen zu lassen und ihn der Sinneswelt gegenüberzustellen, wie man ein Ding dem anderen, eine Masse der andern gegenüber denkt. Anaxagoras hat diese Kluft erweitert; das gegensätzliche Gegenüberstehen des *νοῦς* und der Sinneswelt ist von ihm schärfer hervorgehoben; aber auch er

in derselben Grundansicht über den *νοῦς* befangen waren (namentlich Aristoteles de anima 404—405.) Diese materielle Ansicht mußte sehr viel dazu beitragen, daß man in der nachplatonischen Ideenlehre von einem *κόσμος νοητός* sprach (s. weiter u.). Wir hören, daß sogar Anaxagoras den *νοῦς* in allen Erscheinungen des Lebens vorhanden sein läßt, daß aber nach ihm *ὁ κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς* nicht allen Geschöpfen innewohnt, auch einigen Menschen nicht. *ἓν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν αὐτόν* (sc. *τόν νοῦν*) *τοῖς ζῳοις καὶ μέγαλοις καὶ μικροῖς καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμοτέροις. οὗ φαίνεται δ'ὅγε κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς πᾶσιν ὑπάρχειν ὁμοίως τοῖς ζώοις ἀλλ' οὐδε τοῖς ἀνθρώποις πᾶσιν* (404 b 3). — *καὶ νοῦν καὶ γνῶσιν εἶπε ἔχειν τά φυτὰ* (de Plant. I. 1). Daß Sextus von einem *θεῖος λόγος* und nicht von einem *θεῖος νοῦς* des Heraklit spricht, darf uns nicht irre machen. Es ergibt aus dem später Folgenden, daß Heraklit vom *νοῦς* spricht: *νοεροὶ γιγνόμεθαι, ὁ ἐνῆμῖν νοῦς. νοῦς λόγος* und *ψυχή* werden von den alten Philosophen kaum unterschieden.

Stob. Ecl. berichtet, Anaxagoras habe mit anderen gelehrt, der *νοῦς* komme von außen her (*θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν* I p. 790). Man vergleiche mit dem *ὥςπερ διά τινων θυρίδων* Heraklits, Aristoteles de anima 404 a 14 *βοήθειαν γίγνεσθαι θυράθεν ἐπεισιόντων ἄλλων* Demokrits.

kann Prädikate nicht vermeiden, die den *νοῦς* als etwas Ausgedehntes und Materielles erscheinen lassen.[1]

Die Lehre von einem göttlichen, für sich seienden *νοῦς* hat der Ideenlehre, namentlich in ihrer Bearbeitung Seitens der älteren Akademie die Wendung gegeben, welche uns als ein müssiges Spiel der Phantasie erscheinen muß. Platos Lehre von dem *τόπος νοητός*, wo die Ideen sich befinden sollen, wurde mißverstanden. Hatte ersterer damit nur sagen wollen, daß die Ideen nirgends existirten, so glaubten die Akademiker von einer jenseitigen, noellen, der Sinneswelt gegenüberstehenden Welt sprechen zu dürfen, wo die Ideen sich befinden, von dem Jenseits der Ideenwelt. Von Xenocrates wird uns berichtet: *Ξενοκράτης ... τὴν μονάδα καὶ τήν δυάδα θεούς* (Stob. Ecl. Ph. 1, p. 62) *Ξενοκράτης Δία τὸν ἐν μέν τοῖς κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡςαύτως ἔχουσιν ὕπατον καλεῖ, νέατον δὲ τὸν ὑπὸ σελήνην.* (Plut. Plat. Quaest. IX, 1) *τῆς μέν ἐκτὸς οὐρανοῦ καὶ νοητῆς οὐσιάς κριτήριον ἀπεφαίνετο τὴν ἐπιστήμην, τῆς δὲ ἐντὸς οὐρανοῦ καὶ αἰσθητῆς τὴν αἴσθησιν, τῆς δὲ μικτῆς τὴν δόξαν* (Sextus Emp. adv. Math. VII, 147.) Die von Brandis (de perditis Arist. libris p. 25 und p. 59) citirten Scholien geben Beispiele für die eigenthümliche Weise, in welcher man von dem *τόπος νοητὸς* und den *νοητά* sprach *τὸ καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς ὑπὸ τοῦ ἐκεῖ μεγάλου καὶ μικροῦ.* Ferner *τοῦ μὲν οὖν αὐτοζώου τοῦτ'ἐστι τοῦ κόσμου τοῦ νοητοῦ.*

Man gewöhnte sich sehr rasch an den Gedanken, daß dem „Denken" ein höherer Werth zukomme als dem Empfinden; ein Demokrit spricht von der *γνώμη γνησίη* und *σκοτίη*, erstere ist die noelle, letztere die sinnliche Erkenntniß[2] und das ganze Alter-

[1] *Τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν ἔχει, νοῦς δέ ἐστι ἄπειρον* und ferner *.. ἐστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον* (fr. 8.) Das *λεπτότατον τε πάντων χρημάτων* ist ein Prädikat, welches einerseits dem *νοῦς* etwas materielles verleiht, andererseits das Bestreben zeigt, den *νοῦς* als am wenigsten materiell erscheinen zu lassen.

[2] *γνώμης δε δύο εἰσιν ἰδέαι, ἥμεν γνησιή, ἡ δὲ σκοτίη καί σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὀδμή, γεῦσις, ψαῦσις, ἡ δὲ γνησίη, ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης* (Sext. Emp. adv. Math. VII, 139).

thum ist mit wenigen Ausnahmen in dieser Ansicht befangen — wir haben nicht nöthig, des Näheren anzugeben, wie tief Platos Lehre in ihr wurzelt. Diese Selbstüberschätzung des Denkens hat einen Parmenides dazu geführt, Denken und Sein für identisch zu erklären, eine Ansicht, die tief in den Gedankengang des Alterthums eingegriffen hat.

Wie das Substrat des Denkens ein von dem Sinne verschiedenes ist, so sollte auch dasjenige, auf welches es geht, von den Dingen verschieden sein; es sollte auf das wahrhaft Seiende, nicht auf die nur mit den Sinneswerkzeugen erkennbare, nie sich gleich bleibende Sinneswelt gehen. Doch hiermit gab man im Voraus alle empirische Erkenntniß auf; etwas anderes, der Weiterverbreitung Fähiges an die Stelle zu setzen, hatte man nicht und konnte es auch nicht haben. Sätze, daß das Denken auf das wahrhaft Seiende gehe oder auf die Atome, waren völlig inhaltlos, so lange man nicht nachgewiesen hatte, was als Seiendes zu bezeichnen und wo die Atome zu finden und zu erkennen seien. Daher die auffallende Thatsache, daß trotz der Unterscheidung von Denken und Empfinden die betreffenden Philosophen die Wahrheit der Erkenntniß überhaupt geläugnet haben. Die Ideenlehre half diesem Mangel ab; sie schuf eine Disciplin, welche dem Denken ein Gebiet eröffnen sollte, welches nicht so inhaltlos war als die zerstreuten Bemerkungen der vorsokratischen Philosophie.[1]

Von der Betrachtung des Naturganzen im Allgemeinen und des Denkens an und für sich unterscheiden wir die Beobachtung

[1] Sokrates' Forderung der Einsicht in das Was der Dinge, seine Bemerkung, daß wer etwas kennt, dessen auch theilhaft sei, war, wenn er auch selbst einige Uebertreibung des Werthes dieser Forderung sich zu Schulden kommen läßt, ursprünglich praktischer Natur, er suchte auch den Gegenstand dieses Wissens in der alltäglichen Erscheinung. Doch bei Plato verbindet sich mit dieser Forderung der aus der vorsokratischen Philosophie entlehnte Gedanke, daß das Wissen auf das wahrhaft Seiende gehen müsse. Durch die Resultatlosigkeit seiner an Sokrates Doktrin sich anschließenden Dialoge wurde er wohl besonders auf den Gedanken gelenkt daß das εἶδος außerhalb der Erscheinung sei und nur durch das Denken gefunden werden könne (s. Kap.)

der einzelnen Naturgegenstände und Denkthätigkeiten. Von allgemein bekannten und jedermann geläufigen Dingen die Frage aufzuwerfen, was sie sind und für jedes einzelne eine Antwort geben zu wollen, war ein Versuch, der erst unternommen wurde, als man das Wesen der Dinge in etwas Anderem zu finden glaubte, als in dem, was man an ihnen bemerkte und als es galt, dieses Andere in den einzelnen Dingen nachzuweisen. Für die Pythagoräer und Atomisten handelte es sich darum, daß sie die von ihnen angenommenen, einer verschiedenen Anordnung fähigen Einzelgrößen, in welchen die Dinge ihr Wesen finden, an den einzelnen Theilen des Naturinhalts aufzuzeigen, die Pythagoräer und Atomisten sind naturgemäß diejenigen, welche die ersten Definitionen versucht haben.[1] So wie man aber das Denken überhaupt überschätzte, so auch die Angabe des Wesens eines Dinges. Weil sie nicht etwas war, was sich von selbst ergab, sondern etwas, was erst aus anderen Erwägungen entspringt, so suchte man mehr hinter ihr, als wirklich in ihr steckt. Wenn Aristoteles von Empedokles berichtet ἐνιαχοῦ δέ που αὐτῇ καὶ Ἐμπεδοκλῆς περιπίπτει ἀγόμενος ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας καὶ τὴν οὐσίαν καὶ τήν φύσιν ἀναγκάζεται φάναι τὸν λόγον εἶναι οἷον ὀστοῦν ἀποδιδούς τί ἐστιν (Arist. de part. anim. I, 1. 642ᵃ 18) und von den Pythagoräern καὶ περὶ τοῦ τί ἐστιν ἤρξαντο μὲν λέγειν καὶ ὁρίζεσθαι, λίαν δ'ἁπλῶς ἐπραγματεύθησαν· ὡρίζοντό γὰρ ἐνιπολαίως καὶ ᾧ πρώτῳ ὑπάρξειεν ὁ λεχθεὶς ὅρος, τοῦτ' εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος ἐνόμιζον

[1] τῶν μὲν γὰρ φυσικῶν Δημόκριτος ἥψατο μόνον καὶ ὡρίσατό πως τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν οἱ δε πυθαγόρειοι πρότερον περι τινῶν ὀλίγων, ὧν τούς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμούς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστι καιρός, ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος Met. 4. 1078ᵇ 19). Schon bei Empedokles macht sich die Frage geltend, was die Einzelwesen bildet, daher auch von ihm berichtet wird, er sei auf das εἶδος und τί ἦν εἶναι aufmerksam geworden ἐπὶ μικρὸν γὰρ τι μέρος Ἐμπεδοκλῆς και Δημόκριτος τοῦ εἴδους καὶ τοῦ τί ἦν εἶναι ἥψαντον (Arist. phys. II, 2, 194ᵃ 20) S. über diese Prantl. Gesch. d. Logik im Abblande. I p. 7 ff.

(Arist. Met. A 5. 987ª 13), so erkennt man aus diesen Nachrichten klar, daß bereits Empedokles und die Pythagoräer auf die Definition als solche aufmerksam geworden sind, und ferner, daß sie in die Angabe des Wesens eines Dinges Erwägungen verflochten, welche jene etwas Höheres und Wesentlicheres enthalten ließen, als das Ding der Erscheinung selbst. Denn dieses müssen wir fest halten, daß sie nicht das angaben, was wir thatsächlich an den Dingen bemerken, sondern die Theorie von den Atomen oder den Zahlen in die Definition hineinzogen. Da das Definiren ein Denkakt ist, das Denken aber auf das Seiende geht, so lag es sehr nahe, in der Definition das wahre Sein des Dinges zu suchen. Doch waren die auf dieses hindeutenden Bemerkungen viel zu vereinzelt, um sie als eigentliche Theile der vorsokratischen Philosophie aufzufassen — die eingehendere Behandlung der einzelnen Vorstellung beginnt mit der Sophistik.

II. Die Sophistik.

Wie die Thätigkeit der Physiker überhaupt für das menschliche Denken höchst fruchtbar geworden ist, so insbesondere die von ihnen aufgestellte Behauptung, daß in der Thätigkeit und dem Verhalten des Subjekts selbst gegenüber der Außenwelt die Bedingung der Wahrheit liege. An dieser Bemerkung hat sich die Philosophie weiter entwickelt. Zunächst wurde sie zur Untersuchung des Subjekts und der von ihm gemachten Aussagen hingeleitet, als geistreiche aber ehrgeizige und gewinnsüchtige Männer, die Resultate des Physicismus, welcher dieser wesentlich auf Grund der Untersuchung der den Menschen umgebenden Außenwelt erhalten hatte, für dessen eigene Handlungen verwertheten und gestützt auf diese Resultate die Willkür des Subjekts in seinen Aussagen und Handlungen postulirten. So wurde der Bestandtheil des Denkinhalts, welcher auf die äußere Thätigkeit des Menschen geht, sein bürgerliches und moralisches Verhalten in die philosophische Bearbeitung gezogen, und aus dieser hat sich die Erkenntniß der Formen, in welchen die Aussagen von dem Denken gemacht werden, ergeben. Es ist eine Thatsache, daß die

Menschen das Bedürfniß haben, alles Gefundene in Beziehung zu sich zu setzen, daß die Resultate der Philosophie zu allen Zeiten auf das tägliche Leben, auf das Thun und Handeln des Menschen angewendet, daß sie je nach ihrer Beschaffenheit in edler oder frivoler Weise ausgebeutet worden sind und popularisirt der geistigen Richtung der Gebildeten eine gewisse Färbung verliehen haben. Die Schulen des Alterthums, die Scholastik des Mittelalters, die Kant'sche Philosophie, der Darwinismus und Materialismus der Neuzeit griffen und greifen tief in das geistige Leben der Gebildeten überhaupt ein. Mit der Verallgemeinerung und Verbreitung der philosophischen Ideen hängt die Entstehung gewisser, der philosophischen Anschauungsweise einer ganzen Zeit gemeinschaftlichen Grundansichten und Probleme zusammen. An diesen setzen sich die neuen Philosopheme an, in welchen große Geister das aufstellen, was der folgenden Zeit wiederum zur Grundidee wird. Der Physicismus hatte ein gemeinsames Resultat geliefert; mit diesem schritt die Philosophie zu neuen Untersuchungen. Es war doch sehr natürlich, daß die Betrachtung der Außenwelt verdrängt wurde durch das Nachdenken über das eigene Ich — hatte doch der Physicismus selbst die Erkenntniß derselben so entschieden als unzuverlässig bezeichnet. Das Hauptinteresse wandte sich der Frage zu, welche Folgen diese Unzuverlässigkeit der Erscheinungen und der sie aufnehmenden Sinneswerkzeuge für die Stellung des Menschen der Außenwelt gegenüber haben müsse, in der Absicht, das, was man von dem receptiven Verhalten des Menschen der Außenwelt gegenüber aussagte, für sein Thun und Handeln praktisch zu verwerthen. — So begann eine neue Philosophie, welche das Ich zum alleinigen Objekte der Untersuchung machte, die ältere Sophistik. Sie, nicht Sokrates, hat die Philosophie vom Himmel herabgerufen und auf den Menschen bezogen. Sie that dieses nicht so, daß sie die Resultate des bisherigen Philosophirens ignorirte und von vornen anfing, als ob der Physicismus sich gar nicht um die Stellung des Menschen bekümmert hätte, sondern sie entsprang, als man das vom Physicismus Gewonnene für den Menschen praktisch zu

machen suchte, als ihre bedeutendsten und ersten Vertreter treffende und knappe Formeln fanden, welche in bündiger Weise die willkürliche Herrschaft des Menschen in seinen Gedanken über das Universum aussprachen und auf Grund der vorangegangenen Philosophie aussprechen konnten. Denn wenn von keiner Erscheinung eine Aussage als schlechthin wahr erscheint, so liegt die Behauptung nahe, daß wir von den Dingen denken und aussagen können, was nach jeweiligem, subjektivem Gutdünken uns gefällt, daß die Thätigkeit, welche wir ausüben, den Maßstab für die Verhältnisse der Dinge untereinander ausmacht, mochte es die reine Sinnesthätigkeit sein, wie Protagoras behauptete, mochte es die noelle Thätigkeit sein, wie Anaxagoras behauptete, beide bewegen sich in der gemeinsamen Grundidee, daß das menschliche Urtheil über die Sinneswelt aussagen könne, was wir wollen und Anaxagoras ist in seinen erkenntniß-theoretischen Ansichten nicht minder Sophist dem Protagoras.[1]

---

[1] Man spricht von Anaxagoras mit einer solchen Verehrung, daß es fast als Frivolität erscheint, ihn zu den Sophisten zu rechnen. Daß er ihnen angehört, zeigt das von Aristoteles überlieferte Apophthegma, er habe seinen Freunden erklärt *ὅτι τοιοῦτ αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα, οἷα ἄν ὑπολαμβάνωσιν* (Met. T. 1009 b 25) Sextus Empirikus berichtet, daß er *ὡς ἀσθενεῖς διαβάλλων τὰς αἰσθήσεις ὑπὸ ἀφαυρότητος αὐτῶν φησιν οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές* (adv. Math. VII. 90). Näher beruht die Unmöglichkeit, die Wahrheit zu erkennen, auf der Mischung der Dinge und dem gleichzeitig in jedem vorhandenen Gegensatz. Alles ist in allem vorhanden *ἓι οὖν μὴ ἐνδέχεται γενέσθαι τὸ μὴ ὄν, προϋπηρχεν ὁμοίως τὸ πράγμα ἄμφω ὄν, ὥςπερ καὶ Ἀναξαγόρας μεμῖχθαι πᾶν ἐν παντίφησιν* (Arist. Met. 1009 a 27) *ὁ δὲ Ἀναξαγόρας εἶναί τι μεταξὺ τῆς ἀντιφάσεως, ὥστε πάντα ψευδῆ. ὅταν γὰρ μιχθῇ, οὔτ ἀγαθὸν οὔτ' οὐκ ἀγαθὸν τὸ μῖγμα, ὥςτ' οὐθὲν εἰπεῖν ταληθές* (1063 b 26 f. 1012 a 26). Durch die Gegensätze werden die Dinge erkannt *οὐδὲ δὴ τὸ γλυκὺ καὶ τὸ ὀξύ δι' αὐτῶν γνωρίζειν, ἀλλὰ τῷ μὲν θερμῷ τὸ ψυχρόν, τῷ δ'ἁλμυρῷ τὸ πότιμον, τῷ δ'ὀξεῖ τὸ γλυκύ, κατὰ τὴν ἔλλειψιν τὴν ἑκάστου .... πάντα γὰρ ἐνυπάρχειν ἐστιν ἐν ἡμῖν* (Theophr. de sensu 27.) Aber sie sind in jedem Dinge gleichzeitig enthalten und gehen in einander über, die Sinne sind zu schwach für die Erkenntniß der Uebergänge *εἰ γὰρ δύο λάβοιμεν χρώματα, μέλιτ καὶ λευκόν, ἐκ θατέρου εἶτα ἐκ θατέρου εἰς θάτερον κατὰ σταγόνα παρέχοιμεν, οὐ δυνήσεται ἡ ὄψις διακρίνειν τὰς παρὰ μικρὸν*

Es ist ein merkwürdiges Zusammentreffen, welches nicht auf Zufall beruhen kann, daß mit dem Hervordrängen des Subjects, mit der Postulirung seiner willkürlichen Herrschaft über das Seiende, Anaxagoras dem Weltnous die Ordnung des Seienden zuschreibt. Der Charakter des *νοῦς* ist bei ihm generell als Weltnous und individuell als menschlicher *νοῦς* ein ordnender, thätiger. Er hat ihn mit Prädikaten, die ihn von den Mängeln, mit welcher die Sinneswelt behaftet ist, befreien sollten. Namentlich das Prädikat des An- und Fürsichsein und der Unveränderlichkeit hat bedeutende Folgen gehabt, denn von anderer Seite her wurde behauptet, daß alles in ewigem Wechsel und in ewiger Mischung mithin ohne bleibende Wahrheit ist.[1] Der Gedanke,

---

μεταβολὰς καίπερ πρὸς τὴν φύσιν ὑποκειμένας (Sext. Emp. adv. Math. VII, 90).* Diesen Stellen gegenüber ist es nicht möglich, zu behaupten (vgl. Zeller üb. Anaxag.), daß die Nachrichten über sophistische Tendenzen des Anaxagoras nachträglich und fälschlich gemachte Schlußfolgerungen aus der Lehre von der Mischung der Dinge seien. Die Nouslehre, welche zu der Trennung des Anaxagoras von den Sophisten bewegt, ist erkenntniß-theoretisch ebenso äußerlich für das erkennende Individuum als physikalisch für das Universum. Zwar läßt sich nicht läugnen, daß er die Sinne in Beziehung gedacht hat zum *νοῦς*; Theophrast berichtet de sensu 38 von Kleidemos *μιόνον δέ τὰς ἀκοὰς αὐτὰς μὲν οὐθὲν κρινειν, εἰς δὲ τὸν νοῦν διαπέμπειν οὐχ' ὥςπερ Ἀναξάγορας ἀρχὴν ποιεῖ πάντων τὸν νοῦν* und dieses kann nur besagen wollen, daß Kleidemos nur dem Hören eine eigene Thätigkeit nicht zukommen lasse, vielmehr es dem *νοῦς* überweise, daß Anaxagoras dagegen ihn zum Princip aller Sinnesempfindung mache, aber diese und ähnliche Nachrichten dürfen uns nicht veranlassen, zu behaupten, er habe keine sophistischen Anschauungen gehabt. Was wir von den vorsokratischen Philosophen gesagt haben, gilt auch für ihn, trotz der erhabenen Vorstellung vom Denken, läugnet auch er die Wahrheit der Erkenntniß, veranlaßt durch die Beschaffenheit der Sinneswelt und der Sinneswerkzeuge.

* *οὐθὲν μᾶλλον εἶναί φησι γλυκὺ ἢ πικρὸν ἢ τῶν λοιπῶν ὁποιανοῦν ἐνατιώσεων* (1063 b 27).

[1] Man vergleiche besonders Theätet c. XIV *ἀλλήλοις δὴ λείπεται συνδεδέσθαι, ὥςτε εἴτε τις εἶναί τί ὀνομάζει, τινὶ εἶναι ἢ τινος ἢ πρός τι ῥητέον αὐτῷ, εἴτε γίγνεσθαι. αὐτὸ δὲ ἐφ' ἑαυτοῦ τι ἢ ὂν ἢ γιγνόμενον οὐτ' αὐτῷ λεκτέον οὔτ' ἄλλου λέγοντος ἀποδεκτέον.* Dieser Satz

daß der wahren Existenz An- und Fürsichsein und Unveränderlichkeit zukommen müsse,[1] wurde zu einem Hauptgesichtspunkt für die Aufstellung von Theorien über die Wahrheit sowohl für diejenigen, welche etwas wahr, als für diejenigen, welche nichts wahr sein ließen.

Die Sophistik hat sich um die Nouslehre wenig bekümmert, sie hatte es nicht nöthig, da die Resultate derselben für das Verhalten des Menschen in der Außenwelt nicht in Betracht kamen und Anaxagoras selbst sophistischen Sätzen huldigte. Zunächst wurde der Satz des Protagoras, daß das subjektive Scheinen das objektive Sein ausmache, Ausgangspunkt der geistigen Bewegung, mit welcher sich das philosophirende Nachdenken zur näheren Betrachtung der von dem Individuum ausgehenden Thätigkeit wendet.

Es war ein vielverheißender Anfang. Die Lehre des Protagoras und ihre Begründung postulirte das in Beziehung-stehen des Menschen zu seinen Zuständen und zu den Dingen, sowie der Dinge untereinander und hätte das Fundament zu einem Gebäude liefern können, in welchem die Wissenschaft gegen das Aufkommen des Formalismus geschützt gewesen wäre, wenn die Sophisten ein wissenschaftliches Interesse geleitet hätte. Denn sie verbanden sehr richtig die Frage nach der Erkenntniß der Dinge mit der Betrachtung der einzelnen Zustände des Menschen und sprachen nicht nur ganz im allgemeinen und nebenbei von der Veränderlichkeit der Sinne, wie die Physiker es gethan hatten.

---

gehört mit in die Entwicklung der Ansicht derjenigen, welche *τὰ ἀεὶ δοκοῦντα ὁριζόμενοι τῷ δοκοῦντι εἶναι ἀληθῆ* (158 e). Man vergleiche mit dem *αὐτὸ ἐφ' αὑτοῦ* den Ausdruck bei Anaxagoras: *τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν ἔχει, νόος δ'ἔστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενι χρήματι, ἀλλα μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστιν* (fr. 8).

[1] Von der Idee des Schönen heißt es *πρῶτον μὲν ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτ' αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον, ἔπειτ' οὐ τῃ μεν καλὸν, τῃδ'αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δ'οὔ, οὐδὲ πρὸς μεν τὸ καλὸν πρὸς δὲ τὸ αἰσχρὸν, οὐδ' ἔνθα μέν καλόν, ἔνθα δ'αἰσχρόν, ὥς τισι μὲν ὂν καλόν, τισὶ δ'αἰσχρόν.* (Conv. 211 a).

In der Betrachtung der Verschiedenheit der Erkenntniß beim Wachen, Schlafen, Gesundsein, Kranksein und bei Geistesstörung sind Momente enthalten, welche zu einer empirischen Erkenntnißlehre hätten führen können. Daß dieses nicht geschehen ist, daß die alte Philosophie mit der Vollendung der formalen Logik und ihrer Verwechslung mit Metaphysik schließt, ist zum Theil ein Verschulden der Sophistik. Die Jünger derselben dachten nicht an eine wissenschaftliche Berufung der von ihnen gemachten Beobachtungen, sie begnügten sich mit wenigen Thatsachen aus der Erfahrungswelt, um kecke Sätze aufzustellen. Diese waren ihnen nicht wissenschaftlicher Endzweck, sondern wurden von ihnen in der Absicht aufgestellt, auf allen Gebieten des praktischen Lebens die Herrschaft der größten Willkür als eine in der Natur der Dinge und des Menschen wohlbegründete aufzuzeigen. So trugen sie in das wissenschaftliche Leben eine Absichtlichkeit, welche seitdem die alte und die mittelalterliche Philosophie nicht verlassen hat. Denn die Gegner der Sophisten waren es im Interesse der individuellen und staatlichen Moral und Ethik (vgl. Theät 172 b); der geistige Proceß entwickelt sich zunächst an den in diesen Disciplinen enthaltenen Begriffen, die sich eher dehnen und phantastisch bearbeiten ließen, als die für die Gegenstände der Sinneswelt gebrauchten. Daß aus der Ethik und nicht aus der Naturwissenschaft die ersten wissenschaftlichen Untersuchungen über die Formen des Denkens und der Erkenntniß hervorgegangen sind, hat nicht allein in die Logik, sondern auch in die Metaphysik Irrthümer gebracht, die erst Aristoteles theilweise erkannt hat. Viele Behauptungen der Sokratiker im allgemeinen und Platos insbesondere sind nichts anderes als präjudicieller Widerspruch gegen sophistische Sätze, vor deren Consequenzen man aus durch die Erfahrung gerechtfertigten sittlichen Bedenken zurückscheute. In Ansehung der Natur konnten auch die Gegner der Sophisten sich der Vorstellung nicht entziehen, daß ihre Erkenntniß unzuverlässig sei.

Durch die Vertiefung in die Thätigkeit des Subjekts selbst, die Wahrheit oder Unwahrheit unserer Erkenntnisse, durch

Verzichtleistung auf die Betrachtung des Weltganzen hat die Sophistik den geistigen Fortschritt gefördert. Und zwar vertiefte sie sich in die Aussage des Subjekts so, daß sie nicht allein seine Willkür postulirte, sondern sie machte sich daran, gewisse Schemata zu finden, in deren Rahmen die Keckheit der Behauptung den gesunden Menschenverstand weniger beleidigen mochten. Sie vertieften sich in die einzelne Vorstellung und ihren Gegensatz, und machten den Theil derselben, in welchem wir weiter nichts thun, als die Merkmale eines Dinges angeben, d. i. die Definition, zu einem Hauptgegenstand des Nachdenkens.

Aus der Vertiefung in das Wesen der Vorstellung und in die definirende Aussage hat sich die formale Logik entwickelt.

Zunächst handelte es sich bei den Sophisten darum, entgegengesetzte Begriffe als identisch erscheinen zu lassen. Wie sehr das Interesse an der Erweisung der Identität der Gegensätze das Denken beherrschte, zeigt der Umstand, daß die erste logische Regel, die wir kennen, zwei einander entgegengesetzte Bedeutungen eines jeden Dinges postulirt: *δύο λόγους εἶναι*, so behauptet Protagoras, *περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις, οἷς καὶ συνήρωτα πρῶτος τοῦτο πράξας* (Diog. Laertius IX, 51). Und hier bereits kann man den verhängnißvollen Einfluß der Ethik erkennen. Von einem Naturgegenstande z. B. von einem Pferde, sollte diese Regel hinsichtlich seiner natürlichen Eigenschaften im Ernste kaum behauptet werden, trotzdem ist die Regel allgemein gefaßt: *περὶ παντὸς πράγματος*. Aus ebenfalls ethischen Rücksichten glaubte man später ein etwas setzen zu müssen, das nicht als mit seinem Gegensatz identisch erwiesen werden könne, ein Gedanke, welcher vorzugsweise zur Entstehung der Ideenlehre beigetragen hat.

Die Sophisten wurden in ihrem Bestreben, die Identität von Gegensätzen zu erweisen durch die Erkenntniß unterstützt, daß jede Vorstellung eine Menge von anderen in sich enthält. So hören wir von Georgias, daß er die Tugenden einzeln aufgezählt habe, d. h. daß er bei der Definition der Tugend einzelne Tugenden aufgezählt habe.[1] Ob er selbst diese Methode zur dialektischen Erschleichung angewendet hat, läßt sich nicht bestimmen, aber Aristipp hat es gethan. Dieser fragt den Sokrates (Mem. III, 8. 2) *εἴτε τι εἰδείη ἀγαθόν, ἵνα εἴ τι εἴποι τῶν τοιούτων, οἷον ἢ σιτίον ἢ ποσὸν ἢ ποτὸν ἢ χρήματα ἢ ὑγίειαν ἢ ῥώμην ἢ τόλμαν, δεικνύοι δὴ τοῦτο κακόν*.

Doch die Erkenntniß der Vielheit in den einzelnen Vorstellungen führte die Sophisten selbst nicht zu weiterer Beobachtung des Faktums und zur Kritik der Vorstellung als solcher, sondern sie begnügten sich mit der Thatsache, um sie praktisch und tendenziös zu verwenden. Nur das haben sie gethan, daß sie die eleatische Lehre von dem *ἓν* und *πολλά*, welche bei den Eleaten selbst auf das Ding und seine Erscheinung geht, anwendeten auf die Vorstellung und die Definition: *ἐθορυβοῦντο δὲ*, so berichtet Aristoteles Phys. 2 *οἱ ὕστεροι τῶν ἀρχαίων ὅπως μὴ ἅμα γίνηται αὐτοῖς τὸ αὐτὸ ἓν καὶ πολλά· διὸ οἱ μὲν τὸ ἔστι ἀφεῖλον* u. s. w. Besonders Gorgias und Prodikos versuchten die einzelnen Vorstellungen aufzuzählen und zu bestimmen. Ersterer hat bereits eine Theorie über die Entstehung der Vorstellung als solcher, (nicht der bestimmten Vorstellung) erhoben. Sextus Emp. adv. Math. VII, 85 berichtet: *ὅ γε ἐμὴν λόγος φησὶν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσπιπτόντων ἡμῖν πραγμάτων συνίσταναι, τοῦτ' ἐστι τῶν αἰσθητῶν· ἐκ γὰρ τῆς τοῦ χυλοῦ ἐγκυρήσεως ἐγγίγνεται ἡμῖν ὁ κατὰ ταύτης τῆς ποιότητος ἐκφερόμενος λόγος καὶ ἐκ τῆς τοῦ χρώματος ὑποπτώσεως κατὰ τοῦ χρώματος.*[1] Unter *λόγος* kann hier nicht die Rede oder Bedeutung gemeint sein, sondern nur die durch das Ding erzeugte Vorstellung (Vgl. den Satz von Leukipp und Demokrit *τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίγνεσθαι εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων· μηδενὶ γὰρ ἐπιβάλλειν μηδετέραν χωρὶς τοῦ προσπίπτοντος εἰδώλου* [Plut. de Plac. phil. IV, 8]).

[1] *καθόλου γὰρ οἱ λέγοντες ἐξαπατῶσιν ἑαυτούς, ὅτι τὸ εὖ ἔχειν τὴν ψυχὴν ἀρετὴ ἢ τὸ ὀρθοπραγεῖν ἤ τι τῶν τοιούτων· πολὺ γὰρ ἄμεινον λέγουσιν οἱ ἐξαριθμοῦντες τὰς ἀρετὰς ὥσπερ Γοργίας* Arist. Pol. I. 13. 1260 a 25.

Wie weit man sich zur theoretischen Anschauung der Definition als solcher erhoben hat, oder ob das Definiren nur als charakteristischer Fall (siehe unten) oder persönliche Fertigkeit vorhanden war, läßt sich bei der Dürftigkeit der Nachrichten nicht bestimmen. Schon bei Prodikos nähert sie sich dem wissenschaftlichen Postulat, denn die Forderung dieses Philosophen, daß man bei jeder Untersuchung *περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος*[1] sich unterrichten müsse, ist nichts anderes als die Postulirung der Definition und dieses sowohl als der Umstand, daß er die Bedeutung einer jeden Vorstellung zu fixiren und von verwandten zu trennen suchte, macht ihn zu einem Lehrer des Sokrates, auch wenn er ihn nicht förmlich unterrichtet hat. Jedenfalls hat erst die umfassende Bearbeitung und Aufzählung der Vorstellungen die Erkenntniß der Definition als solcher und des definirenden Verfahrens ermöglicht. Die Sophistik hat für die formale Wissenschaft das Material zusammengetragen und auch einige Regeln über die Verwendung dieses Materials aufgestellt. Sie schrieben ein gewisses Verfahren vor, und wenn sie bei der Bearbeitung einer Vorstellung eine Menge anderer aufsuchten, mit welchen diese verknüpft war, so lag es nahe, daß sie sich zur Erkenntniß des zur Einheit verbundenen Vielen erhoben. Diese ist jedoch von ihnen nicht gemacht worden, wie der Verlauf der Ideenlehre zeigt. „Sie wurden

[1]) Euthyd. 277 e.

Vgl. Protagoras 341 a *τὸ γὰρ δεινόν, φησί, κακόν ἐστιν· οὐδεὶς οὖν λέγει ἑκάστοτε δεινοῦ πλούτου, οὐδὲ δεινῆς εἰρήνης οὐδὲ δεινῆς ὑγιείας, ἀλλὰ δεινῆς νόσου καὶ δεινοῦ πολέμου καὶ δεινῆς πενίας ὡς τοῦ δεινοῦ κακοῦ ὄντος.*

Nach den Platonischen Schriften muß Prodikos persönlich mit Sokrates verkehrt haben. Charm. 164 d *καὶ γὰρ Προδίκου μυρία τινὰ ἀκήκοα περὶ ὀνομάτων διαιροῦντος* und Prot. 341 a, wo besonders der Gegensatz, Protagoras wisse das nicht, aber Sokrates als Schüler des Prodikos, wisse es, auf persönlichen Umgang hinweist. *κινδυνεύει γάρ τοι, ὦ Πρωταγόρα, ἡ Προδίκου σοφία θεία τις εἶναι πάλαι, ἤτοι ἀπὸ Σιμωνίδου ἀρξαμένη ἢ καὶ ἔτι παλαιοτέρα, σὺ δ' ἄλλων πολλῶν ἔμτειρος ὢν ταύτης ἄπειρος εἶναι φαίνει, οὐχ' ὥσπερ ἐγὼ ἔμπειρος διὸ τὰ μαθητὴς εἶναι Προδίκου τουτουί.*

verlegen, daß das Viele eins würde", sagt Aristoteles in der citirten Stelle (*ἐθορυβοῦντο δὲ*).

Deducirte Regeln, welche auf Erkenntniß der gemeinsamen Form beruhen, hatten die Sophisten gewiß in nur geringer Zahl, um so wichtiger waren die charakteristischen Fälle, deren Aufstellung überhaupt den Uebergang vom Inhalt zur Erkenntniß der Form zu bilden scheinen. Solche charakteristische Fälle bezeichnen wir heute als Einkleidungen, da aber Einkleidung Kenntniß der Regel voraussetzt, welche damals noch nicht vorhanden war, so dürfen wir sie mit der Gattung charakteristischer Fälle, welche auch ohne Kenntniß der Regel gefunden werden können, ja dieser vorangegangen sind und sie vorbereitet haben, nicht verwechseln. Aristoteles ist bereits auf dieses aufmerksam geworden. Er schreibt: *καὶ γὰρ τῶν περὶ τοὺς ἐριστικοὺς λόγους μισθαρνούντων ὁμοία τις ἦν ἡ παίδευσις τῇ Γοργίου πραγματείᾳ· λόγους γάρ οἱ μὲν ῥητορικούς, οἱ δὲ ἐρωτητικοὺς ἐκδίδοσαν ἐκμανθάνειν, εἰς οὓς πλειστάκις ἐμπιπτειν ᾠήθησαν ἑκάτεροι τῶν ἀλλήλων λόγους· οὐ γὰρ τέχνην ἀλλὰ τὰ ἀπὸ τῆς τέχνης διδόντες παιδεύειν ὑπελάμβανον ὥςπερ ἄν εἴ τις ἐπιστήμην φάσκων παραδώσειν ἐπί τὸ μηδὲν πονεῖν τὰς πόδας, εἶτα σκυτοτομικὴν μὲν μὴ διδάσκοι μηδ' ὅθεν δυνήσεται ⌈πορίζεσθαι τὰ τοιαῦτα, δοίη τε πολλὰ γένη παντοδαπῶν ὑποδημάτων· οὗτος γὰρ βεβοήθηκε πρὸς τὴν χρείαν, τέχνην δὲ οὐ παρέδωκεν* (Soph. Elench. Schluß.)

Es waren recht charakteristische Fälle, welche dem Zögling als Anleitung dienen sollten; die berühmteste Sammlung solcher war die Fünfzigdrachmenrede des Prodikos. Aus ihnen konnte bei einigem Nachdenken der Schüler leicht ein Gesetz entwickeln, denn das Gleichartige war durch sie der Erkenntniß näher gerückt.

Neben Regel und charakteristischem Fall steht die persönliche Technik der bedeutenderen Sophisten, Sokrates nicht ausgeschlossen. Die Schüler, welche nicht die persönlichen Anlagen ihrer Lehrer besaßen, mußten suchen, aus dem Verfahren derselben sich die Regel abzuleiten.

So drängte alles zur Untersuchung der Form. In ihrem Schließen stützten die Sophisten sich auf Prämissen, deren jede einzelne an und für sich betrachtet richtig war; mithin drängten sie auch durch die Art ihres Schließens zur Untersuchung der Form. Doch sie selbst haben das Begonnene nicht vollendet. Als sie hatten, was für das praktische Bedürfniß hinreichte, blieben sie in ihren Untersuchungen stehen, und ihre Wissenschaft wurde zur allergewöhnlichsten Disputirkunst. Sie hatten auch keine Interesse, da nachzuforschen, wo sie ahnen mochten, daß durch weiteres theoretisches Verfahren ihre Sätze sich als falsch erweisen würden; ihre Fehler zu finden, war Sache der Gegner. Diese waren es, die in ihren gegen die Sophisten gerichteten rhetorisch-dialektischen Untersuchungen über Ethik und Qualitäten der Sinnesempfindung die neue Disciplin des menschlichen Denkens, das Wissen von der Vorstellung und ihrer Verbindung mit anderen bearbeitet haben. Sie thaten es, ohne zu ahnen, welche eigentliche Bedeutung die neuen Begriffe haben, welche sie fanden. Das Wissen von dem Formalen, d. i. von demjenigen, welches das Denken als Eigenthümlichkeit seiner Thätigkeit steht, hebt nicht mit der sofortigen Erkenntniß an, daß es etwas Formales geben müsse, welches zu suchen sei, sondern der Inhalt dieses Wissens wurde von den Griechen zusammengetragen, ohne daß sie wußten, aus welcher Quelle er stamme und welche Existenzform er habe. Wohl erkannten sie sehr bald, daß er nur von dem Denken erfaßt werde, daß er aber nur aus dem Denken erfaßt werde, daß er aber nur aus dem Denken resultire und in diesem sei, erkannten sie nicht. Das Wissen von dem Formalen ist hervorgegangen aus gelegentlichen Bemerkungen, welche sich bei der Untersuchung über Moral und Ethik ergeben hatten, welche erst allmählich zu einem wissenschaftlichen Systeme aneinander gereiht wurden. Wenn das Wissen von dem Formalen auch fehlt, so gewinnen die Untersuchungen dieser Zeit doch sehr rasch den Charakter des Formalen, sowie in principiell umfassender Weise Regeln über die Dinge als subjective Erscheinungen, über die Aussage und die Bestandtheile derselben gegeben werden.

Der Gesichtspunkt, daß die Griechen bei der Auffindung der in unserer Begriffswissenschaft enthaltenen Benennungen sich nicht bewußt waren, daß sie etwas Formales seien, muß bei der Betrachtung der Entwicklung der Philosopie von den Sophisten und Sokrates an besonders festgehalten werden, wenn wir einigermaßen von dem Fehler bewahrt bleiben sollen, den Maßstab unseres Denkens an jene zu legen. Unser Denken ist bereits sehr früh angefüllt mit begrifflichen, in der Aristotelischen Logik wurzelnden Vorstellungen, die wir bei der Kritik der Theorien, welche auf das formale Denken gehen, zur Anwendung bringen, welche Sokrates aber und Plato noch nicht hatten, sondern erst zum Theil von diesen und ihren Zeitgenossen entwickelt worden sind. Aber auch das Wenige, welches sie besaßen, war höchst unbestimmt und lückenhaft. Man kann also nicht dringend genug fordern, auf alle von uns mitgebrachten Vorstellungen aus der Logik zu verzichten, um sie bei Sokrates und Plato sich entwickeln zu sehen. War es doch eine fortschreitende Entwicklung derselben, eine zunehmende Ausfüllung und Verdeutlichung! Man schritt von Stufe zu Stufe und dem einzelnen Denker mußte nach Durcharbeitung der sich ihm aufdrängenden Bemerkungen die logischen Grundbegriffe anders erscheinen als im Anfang seines Philosophirens und in Hinsicht auf seinen Vorgänger, ohne daß er sich dieser Verschiedenheit überhaupt bewußt war oder wenigstens immer bewußt blieb — ein Satz, den wir besonders auf die Aristotelischen Nachrichten über die Platonische Ideenlehre bezogen haben möchten.

Doch nicht allein der Mangel an sofortiger Erkenntniß, daß das Gefundene nur formal sei und der Umstand, daß die Begriffe sich umwandelten, ohne daß es ihren Bearbeitern bewußt war, sind für die Entwicklung der Denkwissenschaft zu berücksichtigen, sondern auch das anti-sophistische Präjudiz. Viele Prädikate der Ideen erscheinen uns als aus dem innersten Wesen derselben wissenschaftlich deducirt, und doch ergaben sie sich als präjudiciell gefaßte Voraussetzungen für die Ideen. Bei Sokrates macht sich dieses noch nicht geltend, er stand zu sehr auf dem

Boden nüchterner Praxis und des natürlichen Ueberlegens, seine Untersuchungen drehen sich um die einzelnen thatsächlichen Erscheinungen, denen er überall nachging; anders seine Jünger. Diese gingen auf das Gebiet der Theorie, um die Sophisten zu bekämpfen; dadurch erhalten ihre Sätze einen eigenthümlichen Charakter, der sich namentlich in dem Bestreben, das wahre Wesen der Dinge als untheilbares Eins im Gegensatz zu der sophistischen Zersplitterung in unendlich Vieles erscheinen zu lassen, kund gibt.

III. Sokrates und die Sokratiker im Allgemeinen.

Zu Sokrates Zeit hatte die Philosophie sowohl ihrem Inhalt als der Form ihrer Darstellung nach eine andere Gestalt bekommen. Die Naturphilosophie war total zurückgetreten, das philosophische Interesse beschäftigte sich wesentlich mit dem Subjekt, seinen Affektionen, Handlungen und Aussagen. Auch die Darstellung war eine andere geworden, statt zusammenhängender Darstellung dialogische und rhetorisch-dialektische Zersplitterung des Stoffes, verbunden mit dem praktischen Interesse, den Zuhörer unmittelbar zu schlagen. Auch Sokrates wurde nicht minder, denn die Sophisten vom praktischen Interesse geleitet, auch er wollte durch dialektisch-rhetorische Methode überzeugen. Es ist nicht äußerlich, sondern scheint uns in der Natur der damaligen Philosophie begründet, daß nach Sokrates in dialogischer Form geschrieben wurde, da man wissenschaftlich sein Verfahren nachahmen wollte.

Was Sokrates von den Sophisten unterschied, war seine Liebe zur Wahrheit und der gesunde, schlichte Sinn. So hat er die Thätigkeit der Sophisten, welche auf die Bearbeitung der Vorstellung und der Aussage gerichtet war, im Interesse der Wahrheit verwerthet. Er hat so wenig wie die Sophisten mit Absichtlichkeit einzelne Momente für eine etwa vorhandene oder neu zu begründende Wissenschaft liefern wollen, sondern er stellte nur gewisse Gesichtspunkte für die in Praxi zu führende Discussion auf, ohne den formalen Charakter derselben zu ahnen.

So erklärt sich auch seine an sich höchst sonderbar klingende Behauptung in Xenophons Memorabilien, nach welcher nur dem sich selbst Beherrschenden möglich ist, das Wesen der Dinge zu erkennen, eine solche, uns fremdartige Verquickung von Ethik und Logik konnte nur dadurch entstehen, daß man bei der Behandlung ethischer Fragen zu logischen Bemerkungen kam. Aehnlich verhält es sich mit der Ableitung des διαλέγεσθαι von διαλέγειν κατὰ γένη: καὶ ἔργῳ καὶ λόγῳ διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι· καὶ οὕτως ἔφη ἀρίστους τε καὶ εὐδαιμονεστάτους καὶδιαλέγεσθαι δυνατώτους· ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγειν κατὰ γένη τὰ πράγματα. δεῖν οὖν πειρᾶσθαι ὅτι μάλιστα πρὸς τοῦτο ἑαυτὸν ἕτοιμον παρασκευάζειν καὶ τούτου μάλιστα ἐπιμελεῖσθαι. τούτῳ γὰρ γίγνεσθαι ἄνδρας ἀρίστους καὶ ἡγεμονικωτάτους καὶ διαλεκτωτάτους (Xen. Mem. IV, 5. 11). Sokrates machte, dieses beweisen Xenophons Memorabilien und Aristoteles vollkommen — die feststehende Definition zum Postulat der Untersuchung sowohl als des vernünftigen Handels. Σωκράτης γὰρ τοὺς μὲν εἰδότας τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων . . . ὧν ἕνεκα σκοπῶν συν τοῖς συνοῦσι οὐδέποτ' ἔλεγε (Xen. Mem. IV, 6. 1) αὐτὸς δὲ περι τῶν ἀνθρωπείων ἄν ἀεὶ διελέγετο σκοπῶν τί εὐσεβές, τί ἀσεβές· τί καλόν, τι αἰσχρόν· τί δίκαιον, τί ἄδικον. τί σωφροσύνη, τί μανία· τι ἀνδρία, τί δειλία· τί πόλις, τί πολιτικός· τὶ ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικὸς ἀνθρώπων καὶ περὶ τῶν ἄλλων, ἃ τοὺς μὲν εἰδότας ἡγεῖτο καλοῦς καγαθοὺς εἶναι, τοὺς δὲ ἀγνοοῦντες ἀνδραποδώδεις ἂν δικαίως καλεῖσθαι (ib. I, 1. 16). διὸ οὐκ ὀρθῶς Σωκράτης ἔλεγε φάσκων εἶναι τὴν ἀρετὴν λόγον. (Arist. Magn. Mor. 1198ª 10) Σωκράτες μὲν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας) ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου (Arist, Eth. Nic. 1144ᵇ 29). Sehr wichtig war es, daß er die ausdrückliche Forderung der Definition stellte, wie aus den Worten δεῖν οὖν πειρᾶσθαι ὅτι μάλιστα πρὸς τοῦτο ἑαυτὸν ἕτοιμον παρασκευάζεσθαι καὶ τούτου μάλιστα ἐπιμελεῖσθαι (Xen. Mem. IV, 5. 12) auf's deutlichste hervorgeht. Auch die Sophisten haben eine ausgedehnte Thätigkeit ausgeübt und die Aristotelische

Nachricht, Sokrates habe zuerſt angefangen ὁρίζεσθα καθόλου iſt nicht ſo zu verſtehen, er habe zuerſt definirt. Das Definiren der Sophiſten war in Praxi nur ein Scheiden ſinnverwandter Wörter oder eine Angabe eines partiellen Theils, Sokrates hat zuerſt zur Aufgabe gemacht, alle Glieder einer (ethiſchen) Bezeichnung aufzuſuchen, auf dem καθόλου liegt der Nachdruck.[1] Von Sokrates Streben, nicht einen einzelnen Theil, ſondern die Geſammtheit der Erſcheinungen, an welchen ſich ein der Ethik entnommener Begriff offenbart, unter die Definition unterzuordnen, zeugt faſt jede Seite von Xenophons Memorabilien. Er begnügte ſich nicht mit einer hingeworfenen Angabe, ſondern ſuchte ſie genauer zu faſſen, ſo daß nicht aus ihr das Gegentheil hervorgehen konnte. Seine Definitionen zu Xenophons Memorabilien III, 9 und IV, 6 beweiſen dieſes.

Er ſtrebte nach Erkenntniß der Wahrheit, dieſe fand er in der Aufſtellung des Grundbegriffs, der κοινὰ ὁμολογούμενα, der ὑπόθεσις oder des ἐρρωμενέστατος λόγος. Er verlangte, daß man ſich über jede einzelne Vorſtellung einige und ſuchte in der allgemein zugegebenen Bedeutung die Wahrheit derſelben, was mit dieſer übereinſtimmte, mußte wahr, was nicht, mußte falſch ſein. εἰ δέ τις αὐτῷ περὶ του ἀντιλέγοι μηδὲ ἔχων σαφές λέγειν, ἀλλ' ἄνευ ἀποδείξεως ἤτοι σοφώτερον φάσκων εἶναι, ὃν αὐτὸς λέγοι ἢ πυλιτικωτερον ἢ ἀνδρειότερον ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπάνηγεν ἂν πάντα τὸν λόγον... (Xen. Mem. IV, 6. 19). οὕτω δὲ τῶν λόγων ἐπαναγομένων καὶ τοῖς ἀντιλέγουσιν αὐτοῖσ φανερὸν ἐγιγνετο τἀληθές. ὁπότε δὲ αὐτός τι τῶ λόγῳ διεξίοι, διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορευετο, νομίζων ταύτην τὴν ἀσφάλειαν εἶναι λόγου· (ib. IV, 6. 15), unter ἀσφάλεια verſtehen wir die Zuverläſſigkeit und Untrüglichkeit der Ausſage, und glauben, daß das κοινὸν ὁμολογούμενον daſſelbe iſt, wie der λόγος ἐρρωμενέστατος des Phädon c. 48. Wir beziehen die Nachricht in dieſem Kapitel ἔδοξε δή

[1] ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος heißt es 987 b 3, ὁρίζεσθαι καθόλου 1078 b 29.

μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφύγοντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν — καὶ ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἄν μοι δοκῇ τούτῳ ξυμφωνεῖν τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα u. ſ. f. auf den hiſtoriſchen Sokrates und halten ihren Inhalt für gleichbedeutend mit der aus den Memorabilien mitgetheilten Stellen.

An dem Punkte angelangt, wo Sokrates ſeinen Entwicklungsgang zu erzählen beginnt (ἐγὼ οὖν σοι δίειμι περὶ αὐτῶν τα γ'ἐμὰ πάθη Phäd. 96 A) fragte es ſich, ob Platon in der Todesſtunde des großen Mannes die Fiktion beibehalten konnte, ſo daß Sokrates nicht ſeine eigene, ſondern Platos Vergangenheit erzählte. Hier in dieſem Momente kurz vor dem Tode tritt die Perſönlichkeit des Sokrates ſo ſtark hervor, daß es äußerſt hart wäre und die Fiktion zerreißen würde, wenn Plato ſeinen nur ihm eigenthümlichen Entwicklungsgang erzählen wollte. Er fängt vielmehr ganz individuell an ἐγὼ γὰρ ὦ Κέβης, νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας, ἣν δή καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν und alle Erwägungen, die nicht auch auf den hiſtoriſchen Sokrates paſſen würden, ſind fern gelaſſen. Zugleich war Plato gezwungen, wenn er erzählen wollte, wie er zu der Ideenlehre gelangt war, auf die Thätigkeit des hiſtoriſchen Sokrates zurückzugehen und ſo muß in der Phädonſtelle irgend etwas zu finden ſein, was auf den hiſtoriſchen Sokrates paßt. Dieſes iſt aber c. 48. Am Schluſſe dieſes Kapitels bereitet Plato den Uebergang zu ſeiner eigenen Philoſophie geſchickt vor, indem er durch das Vorgeben, das Behauptete ſei wohl zu ſchwer zu verſtehen, er wolle es erſt erklären, von der Biographie zur gewöhnlichen Discuſſion übergehen und ſo die Perſönlichkeit des Sokrates zurücktreten läßt. Er erklärt aber in c. 49 nichts, ſondern bringt Neues, der Ideenlehre Angehöriges, welches ſich auf das c. 48 ſtützt.

Dieſe Anſicht von der Selbſtbiographie des Sokrates im Phädon ſchließt nicht aus, daß Platon in die Kritik der Naturphiloſophie, welche Sokrates ausübt, manches nur ihm, Platon Eigenthümliche, hat einfließen laſſen, Kapitel 48 aber glauben

wir ganz auf den historischen Sokrates beziehen zu dürfen, da es nichts enthält, was nicht auch durch die Memorabilien bezeugt wäre.[1]

Es läßt sich nicht verkennen, daß Sokrates bereits trotz seines nüchternen, auf das Praktische gerichteten Sinnes den Werth der begrifflichen Vorstellung überschätzt und so selbst Grund gelegt hat zu den phantastischen Ausschmückungen, welche die Nachfolger der Begriffswissenschaft gegeben haben. Ihm ging es, wie es bei dem menschlichen Denken und dessen Fortschritten überhaupt zu geschehen pflegt: ein kleiner Fortschritt wird gemacht, an diesen aber knüpft sich sofort die Ueberschätzung und unpassende Verwendung, bis die Consequenzen der übertriebenen Werthschätzung sich in voller Schärfe geltend machen und eine Reaktion der natürlichen Ueberlegung gegen die Uebertreibung bewirken. Sokrates Schüler folgten ihrem Meister in der Bearbeitung des ethischen, politischen und ästhetischen Wissens sowohl dem Inhalt als der Form nach. Sie entfalteten den literar-historischen Angaben bei Diogenes Laertius nach eine ungeheure Thätigkeit auf literarischem Gebiete sowohl über die genannten Theile des Wissens als auch über die Möglichkeit und Art und Weise des Wissens überhaupt. Sie folgten aber, wie sich aus der Doktrin Platos, Euklides und Antisthenes besonders ergibt, der rein praktisch-empirischen Betrachtungsweise ihres Meisters nicht, sondern vertieften sich theoretisch theils in die von ihm direkt gegebenen Regeln, theils in das von ihnen zur Regel deducirte Verfahren desselben und maßen sich zugleich auf theoretischem Gebiete mit den Sophisten. Wir können annehmen, daß sie eine gemeinsame Geistesrichtung besaßen, wir werden sehen, daß unsere Behauptung nicht zu weit geht, wenn wir erklären, daß sie von allen Begriffen der Ethik, Politik und Aesthetik den Grundbegriff und das Grundwesen aufsuchen wollten. Hatte doch ihr Meister sie förmlich dazu aufgefordert, wenn er die Einsicht in das

[1] Vergleiche außerdem Arist. Mor. Magn. 1198ª 10 *διὸ οὐκ ὀρθῶς Σωκράτης ἔλεγεν φάσκων εἶναι τὴν ἀρετὴν λόγον· οὐδὲν γὰρ ὄφελες εἶναι πράττειν τὰ ἀνδρεῖα καὶ τὰ δίκαια μὴ εἰδότα καὶ προαιρούμενον λόγῳ.*

Wesen dieser Begriffe zur Voraussetzung ihrer Ausübung gemacht hatte! Wir betonen diese Gemeinsamkeit besonders, weil es bisher gang und gäbe war, Plato für sich direkt von Sokrates aus unter Benutzung der fertigen Systeme der Naturphilosophie zur Ideenlehre gelangen zu lassen. Da man aber für Sokrates die Forderung eines *λόγος ἐρρωμενέστατος* und der Totalangabe der zur Definition zugehörigen Theile fast ganz, wenn nicht überhaupt ganz unbeachtet gelassen hat und sein Verdienst in die allgemeine Forderung des begrifflichen Wissens und der Definition gelegt hat; weil man ferner die gemeinsame Geistesarbeit der Sokratiker und die Grundideen der Zeit außer Acht gelassen hat: so ließ man Plato mühsam aus fremden Philosophemen heraus sich entwickeln und die Ideenlehre auf Reisen zusammentragen.

Wie bei Sokrates, so war auch bei den Schülern das Hauptinteresse ein ethisches, politisches; sie verlangten, das Wesen der aus der Ethik, Politik und etwa auch aus der noch sehr unentwickelten Aesthetik geschöpften Begriffe festzustellen, natürlich der sokratischen Forderung gemäß, eine allgemein anerkannte, feststehende Totalbedeutung zu finden. Das Verlangen, das Wesen und die Bedeutung dieser Begriffe zu bestimmen, drückte sich in gewissen Formeln aus und diese können nicht anders gelautet haben als *τί ἐστι* z. B. *τό δίκαιον, τί ἐστι ὁ λόγος, τὸ εἶδος, ἡ οὐσία.* Aber die Antwort mußte schwankend ausfallen, da die Definitionstechnik noch im Anfang ihrer Entwicklung war, und eine Einigung über die Bedeutung ethischer und politischer Begriffe überhaupt sehr schwierig und unwahrscheinlich, wenn nicht unmöglich ist. So wurde man zu weiterer Kritik der Definition und der Frageformel genöthigt, es entstand die Frage, was will dieses *τί εστι* besagen, was ist es *τί εστι αὐτὸ τὸ εἶδος, αὐτὸς ὁ λόγος*?

Daß dieses keine von uns versuchte ideelle Ausführung ist, zeigt die Nachricht, daß Antisthenes zuerst das Wort *λόγος* definirt hat,[1] zeigen ferner die sogenannten sokratischen Dialoge Platos.

[1] *πρῶτός τε ὡρίσατο λόγον εἰπών λόγος ἐστὶν ὁ τό τί ἦν ἢ ἔστιν δηλῶν* Diog. L. VI, 3.

Dieſe enthalten eine Lehre vom εἶδος, überhaupt von dem durch die Definition zu findenden Grundbegriffe mit Prädikaten desſelben, die hier jedenfalls noch im Intereſſe der Definition gefaßt ſind, die aber zugleich als Grundprädikate der Ideenlehre anzuſehen. Und zwar wird dieſer Grundbegriff in ihnen nicht deducirt und ebenſo wenig werden es ſeine Prädikate, ſondern er ſelbſt ſowohl als dieſe ſind fertig, werden als etwas ſelbſtverſtändlich, jedem geläufig zur Aufſuchung eines beſtimmten Begriffs verwendet — es iſt vor allem ein ängſtliches Feſthalten an der Benennung, eine Unzufriedenheit, daß das zu ihrer Beſtimmung Aufgeführte noch etwas anderes enthält als die Benennung ſelbſt, welche die Dialoge charakteriſirt. Im Meno heißt es καὶ εἰ πολλαὶ καὶ παντοδαπαί εἰσιν, ἕν γε τι εἶδος ταὐτὸν ἅπασαι ἔχουσι δι' ὃ εἰσιν ἀρεταί, εἰς ὁ καλῶς που ἔχει ἀποβλέψαντα τὸν ἀποκρινόμενον τῷ ἐρωτήσαντι ἐκεῖνο δηλῶσαι ὁ τυγχάνει οὖσα ἀρετή (72[1]). Hier werden bereits εἶδος und οὐσία in einen Parallelismus gebracht, denn die citirte Stelle correſpondirt mit 72[b] εἰ μου ἐρουμένου μελίττης περὶ οὐσίας ὅτι πότ' ἐστιν .. τοῦ ἔγωγε ὅτι οὐδὲν διαφέρουσι, ἦ μελίτται εἰσὶν ἢ ἑτέρα τῆς ἑτέρας. — Ferner Τί ἄλλ γ'ἢ ἄρχειν οἷον τ'εἶναι ἀνθρώπων, εἴπερ ἕν γε ζητεῖς κατὰ πάντων (73[d]) πολλὰς αὖ ἀνευρήκαμεν ἀρετὰς μίαν ζητοῦντες ... τὴν δὲ μίαν, ἡ διὰ πάντων τούτων ἐστιν οὐ δυναμεθ'ἀνευρεῖν (74[b]).

Am Schluſſe heißt es: τό δὲ σαφὲς περὶ αὐτοῦ εἰσόμεθα τότε ὅταν πρὶν ὁτινι τρόπῳ τοῖς ἀνθρώποισι παραγίγνεται ἀρετή, πρότερον ἐπιχειρήσομεν αὐτό καθ'αὐτὸ ζητεῖν τι ποτ' ἐστιν ἀρετή. (100[b].)

Euthyphro enthält folgende Bemerkungen: Μέμνησαι οὖν ὅτι οὐ τοῦτο σοι διεὐόμην, ἕν τι ἢ δύο με δίδαξαι τῶν πολλῶν, ἀλλ ἐκεῖνο αυτὸ τὸ εἶδος, ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσια ἐστιν ἔφησθα γάρ που μίᾳ ἰδέᾳ τὰ τ'ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια (6[d] und vorher 5[d]) ταύτην τοίνυν με δίδαξον τὴν ἰδέαν, τίς ποτ'ἐστὶν, ἵν' εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι.

Auch der Lyſis enthält von 219[c] an ähnliche Erwägungen ἀρ οὖν ἀνάγκη ἀπάπειν ἡμὰς οὕτως ἰόντας καὶ ἀφικέσθαι ἐπὶ τινα ἀρχὴν ἢ οὐκετ' ἐπανοίσει ἐπ' ἄλλον φίλον, ἀλλ ἥξει ἐπ' ἐκεῖνο ὅ ἐστι πρῶτον φίλον, οὗ ἕνεκα καὶ τὰ ἄλλα φαμὲν πάντα φίλα εἶναι. Ἀνάγκη· Τουτο δὴ ἐστιν ὅ λέγω, μὴ ἡμὰς τἄλλα πάντα ἃ εἴπομεν ἐκείνου ἕνεκα φίλα εἶναι ὥςπερ εἴδωλα ἄττα ὄντα αὐτοῦ ἐξαπατᾳ ἦ ἐκεῖνο τὸ πρῶτον ὡς ἀληθῶς εστι φίλον. cf. 219[c]. 220[b] φίλον δὲ τῷ ὄντι ἐκεῖνο αὐτὸ εἶναι, εἰς ὁ πᾶσαι αὑταὶ λεγόμεναι φιλίαι τελευτῶσι ebenſo 220[c].

Auch Charmides von 168[b] — 169[a] bietet Aehnliches. Namentlich ſind die Worte auffällig μεγάλου δή τινος, ὦ φίλε, ἀνδρὸς δεῖ, ὅςτις τοῦτο κατὰ πάντων ἱκανῶς διαιρήσεται, πότερον οὐδὲν τῶν ὄντων τὴν αὐτοῦ δύναμιν αὐτὸ πρὸς ἑαυτὸ πέφυκεν ἔχειν πλὴν ἐπιστήμην ἀλλὰ πρὸς ἄλλα ἢ τὰ μὲν, τὰ δ'οὐ. καὶ εἰ ἔστιν ἅτινα αὐτὰ πρὸς ἑαυτὰ ἔχει, ἆρ ἂν τούτοις ἐπιστήμη ἐστίν, ἣν δὴ ἡμεῖς σωφροσύνην καλοῦμεν (169[a]. [b].)

Der Euthydemus enthält eine Ueberlegung über das Verhältniß des καλὸν πρᾶγμα zu dem καλόν, die man als eine der in der eigentlichen Ideenlehre enthaltenen Annahme des Hinzukommens der Idee parallele bezeichnen kann. Εὖ γὰρ ἤδη τι πώποτ' εἶδες, ὦ Σώκρατες, καλὸν πρᾶγμα; ἔφη ὁ Διονυσοδώρος. Ἔγωγε, ἔφην, καὶ πολλά. Ἆρ' ἕτερα ὄντα τοῦ καλοῦ, ἔφη, ἢ ταὐτά τῷ καλῷ. Κἀγὼ ἐν παντὶ ἐγενόμην ὑπ'ἀπορίας καὶ ἡγούμην δίκαια πεπονθέναι, ὅτι ἔγρυξα, ὅμως δὲ, Ἕτερα, ἔφην, αὐτοῦ τοῦ καλοῦ. παρέστι μέντοι ἑκάστῳ αὖτῶν καλλός τι. Ἐὰν οὖν, ἔφη, παραγένηταί σοι βοῦς, βοῦς εἶ καὶ ὅτι οὖν ἐγώ σοι πάρειμι, Διονυσώδωρος εἰ (301[a]). Auch 284[a] ἓν μὴν κἀκεῖνί γ'ἐστὶ τῶν ὄντων, ὁ λέγει, χωρίς τῶν ἄλλων iſt zu den Erwägungen zu rechnen, welche auf eine gemeinſame Lehre der Sokratiker von dem „Dinge ſelbſt", wie wir der Kürze wegen ſagen, auf eine Eidologie der Sokratiker hinweiſen. Zu dieſen Erwägungen gehört auch der Anfang des dem Schuſter Simon zugeſchriebenen Dialogs περὶ νόμου.

Σω. Ὁ νόμος ἡμῖν τί ἐστιν; Ἀνώνυμος. ὁποῖον καὶ ἐρωτᾷς τὸν νόμον Σώ. Τί δέ; ἐστιν ὅτι διαφέρει νόμος νόμου κατ'αὐτὸ τοῦτο, κατὰ τὸ νόμος εἶναι· σκόπει γὰρ δὴ ὁ τυγχάνω ἐρωτῶν σε· ἐρωτῶ γὰρ ὥςπερ εἰ ἀνηρόμην τί ἐστι χρυσός, εἴ με ὡςαύτως ἀνήρου ὁποῖον καὶ λέγω χρυσὸν, οἶμαι σε οὐκ ἂν ἀρθῶς ἔρεσθαι· οὐδὲν γάρ που διαφέρει οὔτε χρυσὸς χρυσοῦ οὔτε λίθος λίθου, κατά γε τι λίθος εἶναι καὶ κατὰ τὸ χρυσός· οὕτω δὲ οὐδὲ νομος που νόμου οὐδὲν διαφέρει ἀλλὰ πάντες εἰσὶ ταυτόν.

In diesen Dialogen wird also das Grundwesen der Dinge gesucht — aber nicht gefunden. Der Umstand, daß die sokratischen Dialoge ohne Resultat schließen, scheint mir tiefer als in einem äußerlichen Belieben des Verfassers, als in einer affektirten Nachahmung der sokratischen Unwissenheit zu liegen — die Resultatlosigkeit ist nicht beabsichtigt, sondern eine natürliche Folge der Unmöglichkeit für den Verfasser, einen solchen Grundbegriff zu finden — einer Unmöglichkeit, die wesentlich in dem Streben, ein ἕν, ein καθ'αὑτό zu finden, begründet ist.[1] Denn die Forderung, daß das εἶδος ein ἕν sein müsse, war eine präjudicielle, anti-sophistische. Die Sophisten erschlichen ihre Sätze durch Aufzählung einzelner Theile, durch Vertauschung des Begriffs mit einem anderen; um die Erschleichung zu verhüten, forderte man ein ἕν, während jede Definition die Angabe eines genus proximum und einer differentia specifica fordert, wenn sie richtig sein soll.

Die Unmöglichkeit, das geforderte ἕν zu finden und anzugeben, hatte für die Eidologie bedeutende Folgen. Gab man auch zu, daß es ἕν τι εἶδος, wie Plato sich wiederholt ausdrückt, gebe, so läugneten doch die einen, daß es überhaupt wißbar und prädicatibel sei, daß, falls aber man ihm das Prädikat des „An und Für sich und des Anders" beilegen könne, es doch nicht der Verbindung fähig sei, ein anderer aber, Plato, vertiefte sich in die Eidologie und machte sie zum wissenschaftlichen System.

[1] Die Meinung, man könne ein ἕν nicht definiren, hat sich noch lange erhalten (Arist. Met. 1040ᵃ 7 u. 1003ᵃ 13).

Historische Nachrichten über die Eidologie der Sokratiker.

Durch eine Stelle im Sophisten (p. 248 ff.) aufmerksam gemacht, glaubte man schon früher eine neben Plato existirende Ideenlehre annehmen zu müssen. Aber einerseits folgerte man aus dieser Stelle zu viel, andrerseits zu wenig. Der Dialog ist, wenn er ächt ist, aus einer späten Zeit, die scharf ausgeprägten Prädikate der Ideen, ihre systematische Durchbildung und ihre kritische Bearbeitung beweisen dieses. Die *φίλοι εἰδῶν* müssen deßhalb nicht unbedingt solche sein, welche selbständig eine Ideenlehre ausgebildet haben, sondern sie können recht wohl Freunde der Platonischen Ideenlehre sein. Soll die in dem Dialog kritisirte Ideenlehre nicht die Platonische sein, so hätten wir das befremdende Faktum, daß an der Platonischen nichts originell ist, ausgenommen die Lehre von der Prädicabilität und dem Antheilhaben der Ideen unter einander — ein Resultat, welches durch die übrigen Platonischen Schriften und durch die Art und Weise, wie Aristoteles von Platon spricht, hinreichend widerlegt wird.

Zu wenig hat man aus dieser Stelle gefolgert, weil man sie ausschließlich auf die Megariker gedeutet hat, während Antisthenes viel mehr auf dem Gebiete der Eidologie geleistet hat, weil man ferner unterlassen hat, die gemeinsame Wurzel aufzusuchen, aus welcher die Eidologischen Systeme hervorgegangen sind.

Zu den namentlich von Deyks beigebrachten Beweisen für die Megariker glauben wir den weiteren hinzufügen zu können, daß auch die Verwerfung der Beweisführung oder Definition durch Vergleichung Seitens der Megariker einen Hinweis auf die Eidologie enthält. Das ängstliche Festhalten am Begriffe selbst, welches auch die Sokratischen Dialoge charakterisirt, mußte die Verwerfung des Vergleichs zur Folge haben.

Viel bedeutender als die Thätigkeit der Megariker auf dem Gebiete der Eidologie scheint uns die des Antisthenes gewesen zu sein.

Wie Plato besonders den Begriff des *εἶδος* bearbeitet hat, so scheint Antisthenes den des *λόγος* bearbeitet zu haben. Diogenes

Laertius berichtet, wie bereits erwähnt, daß er den λόγος als τὸ τί ἐστι oder ἦν δηλῶν definirt habe. Von Aristoteles hören wir, daß er der Ansicht gehuldigt hat μηθὲν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἑφ' ἑνός· ἐξ ὧν συνέβαινε μή εἶναι ἀντιλέγειν σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι (Met. 1024ᵇ 30). Aus dieser Stelle geht hervor, daß Antisthenes mit zu denjenigen gehört hat, welche die Wißbarkeit und Prädicabilität des Grundbegriffs, sowie ihre Verbindungsfähigkeit geläugnet haben. Daß es mehrere waren, zeigt der Anfang der bekannten Stelle im Theätet: ἐγὼ γὰρ ἐδόκουν ἀκούειν τινῶν, ὅτι τὰ μὲν πρῶτα οἱονπερεὶ στοιχεῖα, ἐξ ὧν ἡμεῖς τε συγκείμεθα καὶ τἆλλα, λόγον οὐκ ἔχοι. αὐτὸ γὰρ καθ'αὑτό ἕκαστον ὀνομάσαι μόνον εἴη, προσειπεῖν δὲ οὐδὲν ἄλλο δύνατον, οὐδ ὡς ἔστιν οὐδ ὡς οὐκ ἔστιν· ἤδη γὰρ ἂν οὐσίαν ἢ οὐσίαν ἢ μὴ οὐσίαν αὐτῷ προστίθεσθαι δεῖν δὲ οὐδεν προσφέρειν, εἴπερ αὐτὸ ἐκεῖνο μόνον τις ἐρεῖ. ἐπεὶ οὐδὲ τὸ αὐτὸ οὐδὲ τὸ ἐκεῖνο οὐδὲ τὸ ἕκαστον οὐδὲ τὸ μόνον οὔδὲ τὸ τοῦτο προσοιστέον, οὐδ' ἄλλα πολλὰ τὰ τοιαῦτα. ταῦτα μὲν γὰρ περιτρέχοντα πᾶσι προσφέρεσθαι ἕτερα ὄντα ἐκείνων, οἷς προστίθεται, δεῖν δὲ, εἴπερ ἦν δυνατὸν αὐτὸ λέγεσθαι καὶ εἶχεν οἰκεῖον αὐτοῦ λόγον ἄνευ τῶν ἄλλων ἁπάντων λέγεσθαι (Theätet c. 39).

Aristoteles berichtet ferner ὡςπερ ἡ ἀπορία ἦν οἱ Ἀντισθενειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι ἠπόρουν, ἔχειν τινὰ καιρὸν, ὅτι οὐκ ἐστι τό τί ἐστιν ὁρίσασθαι (ὅρον γὰρ εἶναι λόγον μακρὸν) ἀλλὰ ποῖον μὲν τί εστιν ἐνδέχεται καὶ διδάξαι ὡςπερ ἄργυρον, τί μέν ἐστιν οὐ, ὅτι δ'οἷον κατατίτερος.[1] (Met. 1043ᵇ 24.)

Diese Unterscheidung von τί ἐστιν und ποῖον findet sich merkwürdigerweise auch im Meno und Euthyphro. In ersterem heißt es: ἔοικεν οὖν σκεπτέον εἶναι ποίόντι ἐστιν ὁ μήποτ' ἴσμεν

[1] cf. Simpl. ad. cat. f. 546 τῶν δὲ παλαιῶν οἱ μὴν ἀνήρουν ταῦ ποιότητας τελέως· τὸ ποίον συγχωροῦντες εἶναι, ὥςπερ Ἀντισθένης ὅς ποτε πλάτωνι διαμφισβητῶνιῶ Πλάτων, ἔφη, ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππότητα οὐχ ὁρω. καὶ ὅς εἶπεν: ἔχεις μὲν ᾧ ἵππος ὁρᾶται τόδε τὸ ὄμμα, ᾧ δὲ ἱππότητ θεορεῖται οὐδέποτε κέκτησαι citirt nach Prantl Gesch. d. Logik I, p. 32.

ὅτι ἐστιν (86ᵃ/₀) und besonders οὕτω δή καὶ περὶ ἀρετᾶς ἡμεῖς ἐπειδὴ οὐκ ἴσμεν οὐθ'ὅτι ἔστιν οὔθ ὁπᾶον τι, ὑποθέμενοι αὐτὸ σκοπῶμεν εἴτε διδακτὸν εἴτε οὐ διδακτόν ἐστι· ὧδε λέγοντες· εἰ ποῖόν τι ἐστι τῶν περὶ τὴν ψυχὴν ὄντων ἡ ἀρετή (86ᵇ).

Auch Euthyphro 5d glauben wir auf diese Weise fassen zu können. Das ποῖόν τι τὸ εὐσεβές φης εἶναι καὶ τὸ ἀσεβὲς καὶ περὶ φόνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων steht gegenüber dem ἤ οὖν ταὐτόν ἐστιν ἐν πάρῃ πράξει τὸ ὅσιον αὐτὸ αὑτῷ. Wir übersetzen: Ist das Fromme und Gottlose eine Beschaffenheit des Mordes und der übrigen Dinge oder ist es nicht ein „für sich"? Berechtigt ist unsere Uebersetzung durch die Construction in der Menostelle ποῖόν τι τῶν περὶ τὴν ψυχὴν ὄντων eine Beschaffenheit des von der Seele Ausgehenden. Im 7. Briefe Platons findet sich eine Stelle, die ebenfalls diese Unterscheidung enthält und zwar ist sie hier zum erkenntniß-theoretischen Princip erhoben: οὔποτε τελέως ἐπιστήμης τοῦ πέμπτου μέτοχος ἔσται· πρὸς γὰρ τούτοις ταῦτα οὐχ ἧττον ἐπιχειρεῖ τὸ ποῖόν τι περὶ ἕκαστον δηλοῦν ἢ τὸ ὂν ἑκάστου, διὰ τὸ τῶν λόγων ἀσθενές.... τὸ δὲ μέγιστον ὅπερ εἴπομεν ὀλίγον ἔμπροσθεν, ὅτι δυοῖν ὄντοιν, τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ ποιοῦ τινός, οὐ τό ποιόντι τὸ δὲ τί ζητούσης εἰδέναι τῆς ψυχῆς (342ᵉ, 343ᶜ).[1]

Die Frage über die Aechtheit des siebenten Briefes ist noch nicht entschieden und die Art und Weise, wie der Autor sich hier über das ποῖον äußert, dürfte ein Moment für die Aechtheit abgeben. Wegen der Schwäche der begrifflichen Untersuchung, so sagt Plato, sucht man nicht weniger das ποῖόν als das τί ἐστι anzugeben. Man könnte dieses sogar als eine Anspielung auf seine früheren Untersuchungen halten, in welchen es ihm nicht gelungen ist, das τί ἐστι zu finden (Briefe 342ᵉ, 343ᶜ). Der Begriff des ποῖον deckt alles, was durch die Forderung des εἶδος bei der

[1] Vgl. auch den Anfang des Dialogs περὶ νόμου, wo dem ὅποιον das Gleichmäßige gegenübergestellt wird (πάνταταὐτόν).

Definition vermieden werden sollte. Es steht dem ἕν gegenüber, da auf die Frage nach dem ποῖον mit der Angabe der verschiedenen Theile geantwortet werden konnte, dem αὐτό, da es die Angabe des Begriffs als eine einem anderen zugehörige Qualität gestattete. So heißt es Phil. 37 c εἰ καὶ τὸ παράπαν ἡμῖν τὰ μέν ἐστιν ποῖ ἄττα, ἡδονὴ δὲ καὶ λύπη ἄπειρ μόνον ἐστον, ποίω τινε δ'ου γίγνεσθον, ferner Civitas 438 b/a ἀλλὰ μέντοι, ἦν δέγώ, ὅσα γ'ἐστὶ τοιαῦτα, οἷα εἶναί του, τἀμὲν ποία ἄττα ποιοῦ τινός ἐστιν, ὡς ἐμοὶ δο κεῖ, τὰ δ'αὐτὰ ἕκαστα αὐτοῦ ἑκάστου μόνον.

Wiederholt wird auf die Frage ποῖον der Theilbegriff angegeben. So Meno c. 24: Σκεψώμεθα δή καθ'ἕκαστον ἀναλαμβάνοντες, ποῖά ἐστιν ἃ ἡμὰς ὠφελεῖ; ὑγίεια, φαμὲν καὶ ἰσχὺς καὶ κάλλος καὶ πλοῦτος δή. Wie die sophistische und überhaupt dialektische Kunst bei der Angabe der ποῖα verfuhr, zeigt Sokrates' weitere Frage: Ταὐτὰ δέ φαμεν ἐνίοτε καὶ βλάπτειν;

Ferner Euthydemus 279 a Φέρε δή, ἀγαθὰ δὲ ποῖ ἄρα τῶν ὄντων ἡμῖν τυγχάνει ὄντα .... πᾶς γὰρ ἄν ἡμῖν εἴποι, ὅτι τὸ πλουτεῖν ἀγαθόν ... οὐκοῦν καὶ τὸ ὑγιαίνειν καὶ τὸ καλόν εἶναι.

Platos Versuch, die ethischen Begriffe in der Weise zu definiren, daß sich kein ποῖον ergab, sondern ein εἶδος mit der Eigenschaft des ἕν κοινον und αὐτό hatte kein Resultat, da vertiefte er sich — so nehmen wir an — in die Bedeutung des εἶδος, des ἕν und αὐτό. Nicht nur im Interesse der Definition, sondern im allgemeinen philosophischen Zusammenhang suchte er die Lehre vom εἶδος zusammenzustellen. Die Grundbegriffe waren ihm gegeben und deßhalb fehlt auch in seinen späteren Schriften die ausdrückliche Deduktion derselben.

Doch durch die Aufzeigung einer Ideenlehre in den sogenannten sokratischen Dialogen dürfte man versucht sein, der Meinung derjenigen beizustimmen, welche diese für unächt halten. Wir bemerken dagegen Folgendes:

Gemeinsam haben die sokratischen Dialoge den Charakter der Schwäche des Inhalts, der Mangelhaftigkeit der Disposition, der Unbeholfenheit im Ausdruck. Doch auch wir halten dieses eher für einen Beweis der Aechtheit als der Unächtheit. Noch fehlte jede Methodik und wissenschaftliche Durchbildung, auch einem Plato mußte es im Beginne seines Schaffens schwerer halten, einen Dialog zu schreiben, als heute einem Gelehrten von nur mittelmäßiger Begabung, dem eine Menge methodischer Hülfsmittel und guter Vorarbeiten zur Seite stehen. Und was die Mangelhaftigkeit des Inhalts betrifft, so sind gerade diejenigen Dialoge, welche an ihm leiden, weniger verdächtig, als diejenigen, welche bei aller Mangelhaftigkeit der Form Gedanken enthalten, die ohne systematischen Zusammenhang mit anderen in ihnen nicht enthaltenen Gedanken und ohne systematische Durchbildung überhaupt nicht gewonnen werden konnten.

Wären die Prädikate des εἶδος und des αὐτό trotz der Mangelhaftigkeit der Form und der Geringfügigkeit des Inhalts vollkommen durchgebildet, und würden sie mit Sicherheit und systematischer Schärfe ausgedrückt und zur Anwendung gebracht, so würden die Dialoge sicher für unächt zu halten sein. Aber es ist nicht denkbar, daß nach Vollendung der Ideenlehre der etwaige Plagiator nicht mit derselben Feierlichkeit und Durchbildung und Fixirung der Prädikate die Lehre vom εἶδος vorgebracht hätte.

Wir sind nicht der Ansicht, daß die Stelle im Euthyphro: Ταύτην τοίνυν με αὐτὴν διδάξον τὴν ἰδέαν τίς ποτέ ἐστιν, ἵνα εἰς ἐκείνην ἀντἀπβλέπων καὶ χρώμεθα αὐτῇ παραδείγματι, ὃ μὲν ἄν τοιοῦτον ᾖ, ὧν ἂν ἡ σὺ ἢ ἄλλος τις πράττῃ, φῶ ὅσιον εἶναι, ὃ δ'ἂν μὴ τοιοῦτον, μὴ φῶ (6 E) dazu beitragen kann, den Meno für unächt zu erklären, ebenso wenig die ebenfalls von der sonstigen Platonischen Weise abweichende Verwendung von ὑπόθεσις (11 C) und der Ausdruck αὐτὸ δὲ αὐτῷ ὅμοιον καὶ ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν κατά τὴν ἀνοσιότητα πᾶν, ὅτι περ ἄν μέλλῃ ὅσιον εἶναι (5 C). Um mit dem letzteren als dem durch Construction zu beseitigenden Anstoß anzufangen, so bezieht sich

das ἔχον ἰδέαν nicht wie Ueberweg (Untersuchungen p. 251) meint, auf das vorhergehende ὅσιον αὐτό, sondern ist Prädikat des folgenden πᾶν ὅτι περ ἂν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι, welches sonst ganz beziehungslos im Satze stünde. Wenn παράδειγμα und ὑπόθεσις so anormal von den vollendeteren Schriften gebraucht wird, so beweist dieses nur, daß Platos Ideenlehre noch nicht ausgebildet, daß diese Wörter noch nicht technisch ausgeprägt waren und zu einer bestimmten Terminologie gehörten, sondern wie παράδειγμα der populären Sprache entnommen das Verhältniß des ὅσιον αὐτό zu den ὅσια bezeichnen sollen — wer das ὅσιον αὐτό kennt, kann sich desselben als Muster bedienen, um zu erkennen, was von den vielen ὅσια wirklich ὅσιον ist — es mag dieses eine der von Plato bereits im Beginn seines Philosophirens angestellten Ueberlegungen über das εἶδος ἕν und αὐτό sein, welche ihn später zu einer ausgebildeten Ideenlehre geführt haben. Wäre der Dialog nach Vollendung der Ideenlehre entstanden, so hätte sich der Verfasser kaum auf diese Weise ausgedrückt und wir glauben, daß, wie man in der Sprachwissenschaft von archäistischen Ausdrücken und Formeln spricht, man auch in der Philosophie von solchen sprechen kann. Die von Sokrates Schülern und dem noch nicht zur Selbständigkeit des Denkens gelangten Plato angewendeten Formeln für das, was der Grundbegriff sei und wie er sich zur Vielheit der Erscheinungen verhalte, wurden archaistisch, als Plato sie zu einem großartigen Systeme verwandte, nachdem er sich zur Originalität des Schaffens durchgearbeitet hatte.

Auffallend würde es sein, wenn Aristoteles bei der Angabe, wie Plato zur Ideenlehre gelangt ist, die gemeinsame Arbeit der Sokratiker mit Stillschweigen überginge. In der That ist dieses in dem gewöhnlich als locus classicus betrachteten und benutzten sechsten Kapitel des ersten Buches der Metaphysik der Fall, aber auch nur in diesem. An anderen Orten spricht er wiederholt in der dritten Person Pluralis von denjenigen, welche zu der

Ideenlehre gelangt sind: *Περὶ δὲ τῶν ἰδεῶν πρῶτον αὐτὴν τὴν κατὰ τὴν ἰδίαν δόξαν ἐπισκεπτέον, μηδὲν συνάπτοντας πρὸς τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν ἀχλ· ὡς ὑπέλαβον ἐξ ἀρχῆς οἱ πρῶτοι τὰρ ἰδέας φήσαντες εἶναι συνέβη δ' ἡ πὲρὶ τῶν εἰδῶν δόξα τοῖς εἰποῦσι. — οἱ δὲ ἐχώρισαν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσαν* (Met. 1078ᵇ 9). *τά μὲν οὖν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καθ'ἕκαστα ρεῖν ἐνόμιζον* ff.

οἱ δε ὡς ἀναγκαῖον, εἴπερ ἔσονταί τινες οὐσίαι παρὰ τὰς αἰσθητὰς καὶ ρέουσας, χωριστάς εἶναι, ἀλλας μὲν οὐκ εἶχον ταύτας δὲ τὰς καθόλου λεγομένας ἐξέθεσαν (Met. 1086ᵃ 37) *οἱ δὲ τὰς ἰδέας τιθέμανοι.... περὶ ὧν ζητοῦντες τὰς αἰτίας ἐκ τούτων ἐπ' ἐκεῖνα προῆλθον* (990ᵃ 33, 990ᵇ 6).

Die Frage nach der Grundwahrheit unserer Erkenntnisse und die Frage nach dem Wesen der Dinge stehen in innigster Verbindung. Durch Sokrates' Thätigkeit geschah es, daß die Grundwahrheit für identisch gehalten wurde mit dem Grundwesen des Dinges, obschon in Wirklichkeit jene nur eine von uns gemachte Aussage über das letztere ist. Sokrates erklärte, daß die Erkenntniß der Dinge, d. h. der ethischen, politischen und ästhetischen Qualitäten gleich sei mit dem Behaftetsein derselben — eine Erklärung, mit der sich ein für den Werth des Wissens enthusiasmirtes Gemüth zufrieden geben konnte, welche aber sowohl von Seiten der Betrachtung der Natur als der Qualitäten, von welchen es wünschenswerth ist, daß sie dem Menschen bekannt sind, aber nicht anhaften, nicht ohne weiteres acceptirt werden konnte. Daher machen die Sophisten im Euthydemus sich über das προσγίγνεσθαι eines βοῦς lustig, deßhalb erörtert in Hippias minor die Frage, ob derjenige, welcher die Einsicht in das Lügen hat, ein Lügner ist und kommt zu dem Resultate, daß, da das Gutsein das Wissen κατ ἐξοχήν ist, auch der Lügner, welcher Einsicht in das Lügen hat (ἄκων) gut ist. (*ὁ ἄρ ἑκὼν ἁμαρτάνων καὶ αἰσχρὰ καὶ ἄδικα ποιῶν, ὦ Ἱππία, εἴπερτις ἐστιν οὗτος, οὐκ ἂν ἄλλος ετη ἢ ὁ ἀγαθος* (376ᵇ). Doch auch

hier sah Plato ein ungenügendes Resultat, auch der Hippias minor schließt mit dem Geständniß, daß er zu keinem festen Resultate gelangen könne.

So geschah es, daß wie in der Naturphilosophie die Erscheinungswelt als eine verworrene betrachtet wurde, Plato auch die der Ethik, Politik und Aesthetik als in sich nicht hinreichend betrachtete, da er nirgends das eine *εἶδος* finden konnte. Doch die Gewißheit, daß es ein solches geben müsse, war für ihn eine unumstößliche, wie er selbst im Phaedo sagt: *τὰ μὲν ἄλλα χαίρειν ἐῶ, ταράττομαι γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις πασι, τοῦτο δ'ἁπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ'ἐμαυτῷ* (100 D). So glaubte er, daß das *εἶδος* in der Erscheinung gar nicht auffindbar sei, daß es *χωρὶς τῶν ἄλλων* sei und daß nur die Vernunft es erkennen könne.

Während in den sokratischen Dialogen die Frage nach dem *εἶδος* im Interesse der Erkenntniß des Ethischen gestellt wird, bekommt sie in den folgenden Dialogen eine allgemeinere Fassung im Interesse des den Einzelheiten zu Grunde liegenden Wesens der Dinge, das *εἶδος* ist aus einer erkenntniß-theoretischen Formel zum metaphysischen Princip erhoben, aus einer populär-philosophischen Formel wird es zu einem eigenartigen, ein bestimmtes System bezeichnenden Terminus.

II. Buch.

Xenocrates und Aristoteles.

Die Frage nach dem Wesen der Dinge nahm bei Plato einen Gang, der bedingt war durch die Selbstüberschätzung des Denkens, durch die irrthümliche Auffassung der Erscheinungswelt als eine irreale, durch das ausschließliche Interesse an der Ethik und durch das antisophistische Präjudiz des untheilbaren Eins. Wenn auch ein Ueberblick über die Gesammtheit der Erscheinung lehrt, daß es eine Idee gibt, so ist sie doch nicht aus der Gesammtheit der Erscheinung constituirbar, sie ist zwar dem Vielen ein Gemeinsames, aber nicht das aus der Vereinigung des Vielen zur Einheit hervorgegangene Gemeinsame der Merkmale. Wir stehen auf dem Boden der Ethik.

Gegen den Satz, den Plato im Symposion ausspricht, daß der Mensch *οὐδέποτε ταὐτ' ἔχων ἐν αὑτῷ ὅμως ὁ αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ νέος ἀεὶ γιγνόμενος, τὰ δ'ἀπόλλυς καὶ κατὰ τὰς τρίχας καὶ σάρκα καὶ ὀστᾶ καὶ αἷμα καὶ ξύμπαν τὸ σῶμα* (208[a]), gegen die Lehre, daß die Erscheinungen verworren seien (*εἴκονες*), mußte sich die sorgfältigere Naturbetrachtung sträuben und bereits Epikur versuchte die sinnliche Erscheinung und die Empfindung in ihr Recht einzusetzen.

Der eigentliche Umschwung kam von den Anhängern der Ideenlehre selbst, welche sich mit der vollständigen Ignorirung der Erscheinungswelt nicht zufrieden gaben, sondern die Ideenlehre für diese zu verwerthen suchten, von Xenocrates und Aristoteles.

(*ἐκεῖθεν δὲ ὑποστρέψας ὁ Ἀριστοτέλης διαδέχετο τὴν σχολὴν τοῦ Σπευσίππου σὺν Ξενοκράτει καὶ ἀμφότεροι ἐλέγοντο περιπατητικοὶ τοῖς τόποις διαφέροντες Οἱ μὲν γοῦν ἐκαλοῦντο Λύκειοι Περιπατητικοί ὡς οἱ Ἀριστοτελικοί, οἱ δὲ Ἀκαδημικοὶ Περιπατητικοὶ οἱ τοῦ Ξενοκράτους.* (Scholin ad Arist. 24ª 7). Dieſe haben in Folge des Verſuches, die Ideenlehre auf die Erſcheinungswelt anzuwenden, derſelben eine andere Faſſung gegeben, deren Spuren ſich in der Ariſtoteliſchen Metaphyſik deutlich erkennen laſſen. Sie erkannten an, daß den Sinnesdingen ein wahrhaftes Sein zukomme, ſie lehrten, daß in Folge der *μέθεξις* es nur von Naturerzeugniſſen Ideen geben könne. Doch während Xenocrates mühſam eine Beziehung der Ideen zur realen Sinneswelt erhalten wollte, indem er die Idee als *αἰτία παραδειγματική* erklärte, überzeugte ſich Ariſtoteles von ihrer Nutzloſigkeit, da die Dinge der Natur ſich ſelbſt weiter pflanzen und für ſich exiſtiren.

Bei Ariſtoteles finden wir einen eigenthümlichen Gedankengang über die Art und Weiſe, wie Plato zu den Ideen gelangt iſt. Nach ihm nahm dieſer andere Weſenheiten *ἕτέραι φύσεις* an, auf welche die Sokratiſche Forderung des *καθόλου* gehen müſſe, andere Weſenheiten, als die Sinnesdinge.

Die Anſicht, ſo glauben wir, erklären zu müſſen, iſt eben nichts anderes als eine Anſicht von Ariſtoteles, der, ohne es ſich bewußt zu ſein, die Ideenlehre ſeiner Zeit in Platos Anfänge übertragen hat.

Gewöhnlich betrachtet man Met. A 6 987ª 27 ff. als locus classicus, wo es heißt, daß Plato annahm, daß die Definition *καθόλου περὶ ἑτέρων τοῦτο γιγνόμενον καὶ οὗ τῶν αἰσθητῶν τινος ἀείγε μεταβαλλόντων· οὕτως μὲν οὖν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, τὰ δὲ αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα.* Doch müſſen noch einige Stellen berückſichtigt werden.

Verſuchen wir hier einen Geſammtüberblick über alle Stellen bei Ariſtoteles zu geben, ſo handelt es ſich zunächſt um M. 4 1078ᵇ 12, wo die Anſicht, daß die Ideen *ἕτέραι φύσεις* ſeien,

noch ſchärfer hervortritt. Schon durch die Lehre Heraklits kommt Plato zur Ueberzeugung *ἑτέρας δεῖν τινας φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας...* Doch in kritiſcher Hinſicht bietet dieſe Stelle manches Verdächtige. Parallel mit ihr iſt M. 10. 1086ᵇ *οἱ δὲ ὡς ἀναγκαῖον εἴπερ ἔσονταί τινες οὐσίαι παρὰ τὰς αἰσθητὰς καὶ ῥεούσας, χωριστὰς εἶναι, ἀλλὰς μὲν οὐκ εἶχον, ταύτας δὲ τὰς καθόλου λεγομένας ἐξέθεσαν ὥστε συμβαίνειν σχεδὸν τὰς αὐτὰς φύσεις εἶναι τὰς καθόλου καὶ τὰς καθ'ἕκαστας.* Wir vergleichen mit dieſer Stelle Met. Z. 16. 1040ᵇ 30 *αἴτιον δ'ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀποδοῦναι τίνες αἱ τοιαῦται οὐσίαι αἱ ἄφθαρτοι, παρὰ τὰς καθ'ἕκαστα καὶ αἰσθητάς. ποιοῦσιν οὖν τὰς αὐτὰς τῷ εἴδει τοῖς φθαρτοῖς* (*ταύτας γὰρ ἴσμεν*) *αὐτοάνθρωπον καὶ αὐτοΐππον, προστιθέντες τοῖς αἰθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ αὐτό.*

Letztere Stelle ſtimmt ſo ſehr mit einigen in Platos Schriften überein, ſo daß ſie wie ein ſcharfer Seitenhieb gegen dieſe erſcheint.

Civitas 596 A ſagt Plato *εἶδος γάρ τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν.*

Phaedon 102 B. *ὡς μὲν ἐγὼ οἶμαι, ἐπεὶ αὐτῷ ταῦτα ξυνεχωρήθη καὶ ὡμολογεῖτ. εἶναί τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ. τούτων τἆλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν.*

Conv. 205 B. *ἀφελόντες γὰρ τοῦ ἔρωτός τι εἶδος ὀνομάζομεν, τὸ τοῦ ὅλου ἐπιτιθέντες ὄνομα.*

Man könnte alſo geneigt ſein, Ariſtoteles Recht zu geben, denn in der That iſt die Idee eine *ἑτέρα φύσις* eine andere Beſchaffenheit als die Sinnesdinge. Das Verfängliche liegt aber darin, daß Ariſtoteles Plato von dem unabhängig von Sokrates gefaßten Gedanken ausgehen läßt, es müſſe *ἑτέρας φύσεις* geben, er kommt nun zu dem Sokratiſchen *καθόλου*, trennt dieſes von den Sinnesdingen, identificirt es mit den *ἑτέραι φύσεις* und ſo entſteht die Ideenlehre. Die Trennung, die Lehre, daß die Ideen *χωρίς* ſeien, iſt bei Ariſtoteles eine andere, als bei Plato und ebenſo iſt das *καθόλου* ein anderes. Ariſtoteles ſetzt die

Ideen als zweite Reihe von Einzeldingen denen der Erscheinungswelt gegenüber, das liegt schon in den Worten, daß die Begriffsbildung περὶ ἑτέρων sein müsse, daß Plato τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, sein καθόλου ist aber das Gemeinsame der Merkmale, deßhalb findet er in der Ideenlehre den Widerspruch, daß die Idee ein ἕν und ein καθόλου sein solle (Met. 10. 1086b 31).

Um die Aristotelischen Nachrichten in ihrem Werthe zu schätzen, muß man theils allgemeine kritische Gesichtspunkte aufstellen — was wir in einem Anhange thun — theils die Bearbeitung der Ideenlehre durch Platos Schüler, durch die ältere Akademie berücksichtigen, welche eine Verschiebung der Lehre, eine Reduktion derselben zur Folge gehabt hat.

In Platos Schule mußten sich nothwendig zwei Betrachtungsweisen ergeben. (S. Republ. 511 B.) Die eine geht von den Ideen aus, untersucht die Prädikate der Idee im Verhältniß zur Sinneswelt, die andere beschränkt sich auf das Reich der Ideen und untersucht ihr Verhältniß untereinander. Diese beiden Wege hat Plato selbst angedeutet, letzterem hat er den Vorzug gegeben und kam so zu der phantastischen Idealzahlenlehre. Ihm folgte Speusipp, während Xenocrates und Aristoteles den erstgenannten Weg eingeschlagen haben und so zur Reduktion der Ideenlehre und zur Anerkennung des Naturinhalts gekommen sind. Plato bestimmte in seinem Buch περὶ φιλοσοφίας die Idee des Menschen wie folgt: αὐτό μὲν τὸ ζῶον ἑξαυτῆς τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους (III § 7 e. d. Trend), wie weit sind wir entfernt von dem ζῶον δίπουν des Aristoteles. Wir sehen, das κοινόν Platos ist ein ganz anderes als das seinige, es ist nicht das durch Vergleichung der gemeinsamen Merkmale gewonnenes Gemeinsame, es ist ein gewisses Gemeinsames ἕν τι εἶδος. —

Aber Plato gab trotz seiner persönlichen Abneigung Anlaß zur Beziehung der Ideen auf die Naturgegenstände dadurch, daß er sie als durch die Betrachtung der Erscheinung auffindbar

bezeichnete.[1] Erschien das εἶδος in Folge der rein-spekulativen Betrachtung Platos und Speusipps als Zahl, als αἰσθητόν ἄϋδιον, so wurde es durch seine Beziehung auf die Naturgegenstände, durch die Aufsuchung des thatsächlichen κοινόν und καθόλου zum Begriff, durch Xenocrates und Aristoteles. Man vertiefte sich kritisch in die Prädikate der Idee und erhob sie aus gewöhnlichen Prädikaten zu selbständigen metaphysischen Principien, vor allem tritt hervor der Begriff der οὐσία und man kann sagen, daß dieser den der Idee verdrängt hat.

Plato gebraucht sowohl von den Ideen das Wort οὐσία als von den Dingen. Die Ideen sind ihm ὄντως ὄντα (Phaed. 247 C. E. Rep. X 597 D.) παντελῶς ὄν (Soph. 248 E. Rep. V, 477 A) κατὰ ταῦτα ὄν, ὁσαύτως ὄν (Tim. 58 A 38 A. Phaed. 70 D) αὐτό ὅ ἐστιν (s. Zeller S. 420); kurz, die Ideen sind die wahrhaft seienden, an welchen die Sinnesdinge Theil nehmen müssen. Hierbei handelt es sich aber nicht um einen relativen höheren Grad der Existenz, sondern Plato will hervorheben, daß die sinnliche Existenz überhaupt kein ὄντως ὄν ist. Aristoteles aber spricht von einer ἥκιστα, μᾶλλον, μάλιστα οὐσία, eine kritische Unterscheidung, die Plato ferne lag.[2]

Man verband mit οὐσία dieselben Prädikate wie mit dem ἰδέα, das καθ'ἕκαστον, καθ'αὑτό, ἁπλοῦν, μὴ καθ'ὑποκεὶ μενον und plötzlich sehen wir bei Aristoteles οὐσία und εἶδος in einer Weise gegenübergestellt, daß das Prädikat des καθ'αὑτό der οὐσία allein zukommt, das εἶδος καθ'ὑποκειμένον ist. Durch die Lehre von der μέθεξις wurde man zur Betrachtung der Außenwelt

---

[1] Doch nicht durch empirische Vergleichung der Merkmale, sondern durch eine plötzliche Wahrnehmung. Siehe insbesondere die Darstellung im Symposion ἵνα τὸ περὶ τὸ σῶμα κολὸν σμικρόν τι καλεῦται (210 C.) ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσειν καλόν (210 e.)

[2] Phaed. 265 D εἰς μίαν τ'ἰδέον συνορῶντ'ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα, ἕν ἑκασον ὁριζόμενος δῆλον ποιῆ... will nicht besagen, daß man die einzelnen verschiedenen Stücke zusammenliest zur Idee, sondern durch einen Gesammtüberblick die Ueberzeugung gewinnt, daß z. B. das viele Schöne eine einzige Idee hat.

geführt, und einerseits ging man dabei von der Ansicht aus, daß nur von denjenigen Dingen es Ideen geben könne, welche die Prädikate der Idee haben können, also des An- und Fürsichseins, des sich gleichbleibenden Existirens, andrerseits entdeckte man dabei, daß der Naturinhalt in zwei Gruppen zerfällt, in die καθ'αὑτα oder οὐσία und in die συμβεβηκότα oder das πρόστι.

Gehen wir zunächst von den Resultaten aus, wie sie historisch überliefert sind, so treffen wir auf die Nachricht, daß Xenocrates und seine Schüler πάντα τῷ καθ'αὑτό καὶ τῷ πρόςτι περι λαμβάνειν δοκοῦσι ὥςτε περιττόν εἶναι κατ'αὐτούς τοσοῦτον τῶν γενῶν πλῆθος. Simplicius berichtet weiter ἄλλο δὲ εἰς οὐσίαν καὶ συμβεβηκὸς διατέμνουσι καὶ οὗτοι δὲ ταυτόν πῶς δοκοῦσι τοῖς προτέροις λέγειν τοῖς τὰ συμβεβηκότα πρός τι λέγουσιν ὡς ἀλλων ἀεὶ ὄντων καὶ τὴν οὐσίαν καθ'αὑτό (Simpl. ad. cat. 47[b] 25.)[1]

Wir behaupten, daß nicht allein Xenocrates, sondern auch Aristoteles diese Eintheilung getroffen hat, oder vielmehr, daß sie beiden gemeinsam gewesen ist, daß καθ'αὐτό und οὐσία bei Aristoteles gleichbedeutend gebraucht wird, und nicht allein dem συμβέβηκός, sondern auch dem πρόςτι gegenübersteht, daß wahrscheinlich von Aristoteles in Folge der Entdeckung der Kategorien das πρόςτι von dieser umfassenden Bedeutung auf eine kleinere reducirt wurde Da aber die Kategorien das πρόςτι in seinem ehemaligen Umfange ausfüllen, so folgt mit Nothwendigkeit, daß es bei ihnen wieder zum Vorschein kommt. Man hat irrthümlicher Weise geglaubt, daß die Kategorie des πρόςτι mit den anderen collidire — dieses ist nicht der Fall, sondern alle Kategorien mit Ausnahme der οὐσία gehören in die ursprüngliche große Sphäre des πρόςτι.[2]

[1] Die Gegenüberstellung von καθ'αὑτο, der οὐσία und des συμβεβηκός ist unzweifelhaft, folgende Stellen lassen aber auch die von οὐσία, καθ'αὑτα und πρόστι erkennen. Met. 1011[a] 15: εἰ δε μὴ ἐστι πάντα πρόςτι, ἀλλ ἕνιά ἐστι καὶ αὐτὰ καθαὑτα. Met. 1070[b] 9: οὐθὲν ἄρ ἔσται αὐτῶν οὐτ'οὐσία οὔτε πρόςτι. Ebenso Z. 12 der Met.

[2] Diese Auflösung des πρόστι in kleineren Kategorien findet sich bereits in dem „Kategorien benannten Aristotelischen Buche. Die vorläufige

Prantl findet in der Xenocratischen Lehre vom πρός τι eine Opposition gegen Aristoteles Kategorien (Gesch. der Logik Bd. I p. 86), wir halten sie dagegen für die gemeinsame Wurzel der Aristotelischen und Xenocratischen Ideenlehre.

Neben den aus der Ideenlehre direkt hervorgegangenen Bestimmungen der οὐσία wie die, daß sie ein καθ'αὑτο sein muß, treffen wir auf eine, die deutlich den Uebergang zur Naturbetrachtung zeigt. οὐσία λέγεται, so sagt Aristoteles τά τε ἁπλᾶ σώματα, οἷον γη καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ὅσα τοιαῦτα καὶ ὅλως σώματα καὶ ἐκ τούτων συνεστῶτα ζῶα τε καὶ δαιμόνια καὶ μόρια αὐτῶν.

Für die zusammengesetzte Gegenstände der Kunst bleibt kein Raum in dieser Definition, die συνεστῶτα sind auf die φύσει συνεστῶτα eingeschränkt. Met. 1042[a] 7 sagt er ὁμολογύμενςι μὲν αἱ φυσικαί, οἷον πῦρ γῆ, ὕδωρ καὶ τἆλλα τὰ ἁπλᾶ σώματα, ἔπειτα μὲν φύτα καὶ τὰ μόρια τῶν ζῴων καὶ τέλος ὁ οὐρανος καὶ τα μόρια τοῦ ὁρανοῦ.

Und ausdrücklich erklärt er Met. H. 1043[b] ἴσως μέν οὖν οὐδ'οὐσίας εἰσὶν οὔτ'αὐτὰ ταῦτα οὔτε τι τῶν ἄιλων ὃ σ α μ ὴ φ ύ σ ε ι σ υ ν έ σ τ η κ ε ν.

Erklärung des πρόστι klingt allerdings so, als ob πρός τι nur das durch Relation Gemessene sei (διπλάσιον, ἥμισυ c. 1) aber in der ausführlich n Erörterung ist πρός τι ὅσα αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν ἑτέρον εἶναι λέγεται. Interessant ist die Frage πότερον οὐδεμία οὐσία τῶν πρός τι λέγεται καθάπερ δοκεῖ. Keine οὐσία ist τῶν πρός τι, wie es scheint. Am Schlusse des Kapitels fügt Aristoteles hinzu ἀληθὲς ἂν εἴη λέγειν ὅτι οὐδεμία οὐσία τῶν πρός τί ἐστιν· ἴσως δε χαλεπὸν ὑπὲρ τῶν τοιούτων ασφόδρως ἀποφαίνεσθαι μὴ πολλακίς ἐπισκέμμενον· τὸ μέντοι διηπορηκέναι ἐφ'ἑκάστου αὐτῶν οὐκ ἄρρητόν ἐστιν (c. 7 der Kat.) Wir haben hier wahrscheinlich eine Anspielung auf zeitgenössige Untersuchungen über das Verhältniß von οὐσία und πρός τι, über der Richtigkeit Aristoteles sich nicht klar ist, jedoch es als nützlich bezeichnet, sie wenigstens kritisch zu beleuchten. Man sieht, er ist noch sehr weit entfernt von der Ansicht, die er in der Metaphysik ausspricht: Πρός τι πάντων ἥκιστα φύσις τις ἥ οὐσία τῶν κατηγοριῶν (1088[a] 21).

Von hier aus erhalten wir die definitive Lösung der Frage, ob Plato von Kunstgegenständen Ideen angenommen hat — sie gestaltet sich uns zur Theorie von der Reduktion der Ideen durch Xenocrates und Aristoteles.

Proclus (ed Cousin, in Parmen. 136) berichtet, Xenocrates habe die Ideen erklärt als *αἰτία παραδειγματικὴ τῶν κατὰ φύσίν ἀεί συνεστηκότα — εἰ δὲ δὴ κατὰ φύσιν ἐστίν αἰτία παραδειγματικησυνεστώτων οὔτε τῶν παρὰ φύσιν οὔτε τῶν τέχνων ἔστιν ἰδέα.*[1]

Daß Xenocrates die Ideen restringirt hat, zeigt das *κατά φύσιν συνεστηκός*, auch wenn man das *οὔτε τῶν κατὰ φύσιν* u. s. w. als subjektive Ansicht des Proklus fassen wollte.

Plato hat Ideen von Kunstgegenständen angenommen, die scheinbar widersprechende Stelle in der Metaphysik ist falsch interpretirt und wird obendrein gewöhnlich auch falsch citirt. Die Reduktion der Ideen beruht auf der kritischen Thätigkeit der Schüler und geht unter Voraussetzungen und Erwägungen vor sich, die Plato ganz fern lagen. Man citirt gewöhnlich: *Διὸ οὐ κακῶς ὁ Πλάτων ἔφη, ὅτι εἴδη ἐστὶν ὅποσα φύσει*, man sollte weiter den restriktiven Nachsatz citiren *εἴπερ ἐστίν εἴδη ἄλλα τοότων οἷον πῦρ, σάρξ, κεφαλή* (Met. 1070[a] 18 ff.) Aristoteles hat nämlich die Frage aufgeworfen, ob das *τόδε τι*, welches er hier dem *εἶδος* gleichsetzt, von dem Ding in der Erscheinung getrennt sein könne oder nicht. Er theilt zur Entscheidung der Frage die Dinge in Naturdinge und Kunstdinge und bejaht sie für Naturdinge, für die Kunstdinge verneint er sie. Da nun die Trennung des *εἶδος* nach seiner Ansicht die Haupteigenthümlichkeit der Ideenlehre ist, so sieht er sich genöthigt, derselben eine gewisse Berechtigung einzuräumen, insofern es Ideen von Naturdingen gibt, denn bei diesen könnte das *εἶδος*

[1] Durch diese Stelle wird Met. 1033[a] 26 erläutert *φανερὸν ἄρα ὅτι ἡ τῶν εἰδῶν αἰτία, ὡς εἰώθασί τινες λέγειν τὰ εἴδη, εἰ ἔστιν ἄττα παρὰ τὰ καθ'ἕκαστα, πρός τε τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς οὐσίας οὐθὲν χρήσιμα.* Unter *τινές* sind die Xenocratiker zu verstehen, wie auch Met. 1031[b] 16.

getrennt sein. Er erinnert sich aber, daß Plato auch noch andere Ideen angenommen hat und fügt daher halb restringirend, halb erinnernd hinzu: insofern es noch andere gibt, als diese. „Andere, als diese" vergleicht zwei Klassen von Ideen, die eine kann nur die von Naturdingen, die andere die von Kunstdingen sein — über diese will Aristoteles nichts gesagt haben. Zum Ueberfluß ziehen wir das Ende dieses Kapitels zur Vergleichung heran. Hier hebt Aristoteles auch das partielle Lob, welches er vorher der Ideenlehre gespendet hatte, wieder auf. „Wir haben", so sagt er, „überhaupt keine Ideen nöthig, weder für Naturdinge, noch für Kunstdinge (*ἄνθρωπος* steht für jene, *ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν τεχνῶν* steht ausdrücklich). Wie könnte er aber so kategorisiren, wenn Platon keine Ideen von Kunstgegenständen angenommen hätte?

Vergleicht man endlich mit diesem das achte Kapitel des siebenten Buches der Metaphysik (Z. 8. 1033[b]), so erhält man aus der heftigen Polemik, welche Aristoteles hier gegen die Trennung von Wesenheit und Ding führt, dasselbe Resultat. Er fragt: *Πότερον οὖν ἔστι τις σφαῖρα παρὰ τάσδε ἢ οἰκία παρὰ τὰς πλίνθους* (1033[b] 18).[1] Man hat also durchaus nicht nöthig, mit Zeller (Gesch. d. Gr. Pl. II, 441) anzunehmen, Plato sei später an den Folgesätzen seiner Lehre irre geworden oder gar mit Bonitz zu behaupten, er habe überhaupt keine Ideen von Kunsterzeugnissen angenommen die von Platon selbst rep. X, 597 c. gebrauchten seien nur beispielsweise aufzufassen (Bonitz, comm. zur Met. p. 119).

Es bleibt die Stelle übrig Met. 991[b] 4 *καίτοι τῶν εἰδῶν ὄντων ὅμως οὐ γίγνεται τὰ μετέχοντα, ἂν μὴ ᾖ τὸ κινῆσον καὶ πολλὰ γίγνεται ἕτερα, οἷον οἰκία καὶ δακτύλιος, ὧν· οὐ φαμεν εἶδη* M. 1080[a] 5).

Hier spricht Aristoteles ganz bestimmt von seinen Zeitgenossen (wie wir gesehen haben, von Xenocrates). Er selbst rechnet

[1] cf. Metaphys. 999[b] 19 *οὐ γὰρ ἄν θείημεν εἶναί τινα οἰκίαν παρὰ τὰς τινὰς οἰκίας.* — Aristoteles bezeichnet dieses als eine Aporie, die sich aus der Ideenlehre ergibt.

ſich zu denen, die es thun und der communicative Plural gibt eine merkwürdige Illuſtration zu der Nachricht in den Scholien, daß Ariſtoteles mit Xenocrates gemeinſchaftlich die Akademie übernommen habe.

Die Ausſchließung der Kunſtdinge von den Ideen wurzelt in der Ausſchließung des *πρός τι*, denn Kunſtdinge ſind nicht *οὐσία*, ſondern ſind zuſammengeſetzt und gehören in die Klaſſe der *πρός τι*, in welche alles kommt, welches nicht *οὐσία* iſt. *Ἔτι οἱ μὲν ἀκριβέστεροι λόγοι οἱ μὲν τῶν πρός τι ποιοῦσιν ἰδέας, ὧν οὐ φαμεν καθ'αὐτο γένος* (990[b] 16) — Mit dieſer Stelle muß verbunden werden 990[b] 22 ff. *κατὰ δὲ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὰς δόξας περί αὐτῶν εἰ ἔστι μεθεκτὰ τὰ εἴδη, τῶν οὐσίων ἀναγκαῖον ἰδέας εἶναι μόνον.*

Es iſt eine nothwendige Conſequenz (*κατὰ τὸ ἀναγκαῖον*) und allgemeine Anſicht[1] — dieſe Worte zeigen, daß es die feſtſtehende Anſicht der Zeitgenoſſen iſt, nur von *οὐσίαι* gebe es Ideen. Und hier ſehen wir, wie ſehr Ariſtoteles ſelbſt noch mit der älteren Akademie zuſammenhängt.[1] Nicht allein, daß er communicativ ſpricht, nein, er ſteckt vielmehr ſelbſt ſo tief in dieſer Anſicht, daß er, anſtatt den Akademikern den Vorwurf zu machen, ſie ſeien inconſequenten (ſie reducirten die Ideen und in Folge der Reduktion bewieſen die ſchärferen Beweiſe zu viel), die Ideenlehre generell eines Fehlers zeiht, welcher in Folge einer partiellen Anſicht entſtanden war. Welche Ideen von *πρός τι* ſpeciell angeführt wurden, zeigt Met. 1087[b] 11 *καίτοι χρῶνται καὶ λέγουσι μέγα μικρόν, πολὺ ὀλίγον ἔξῶν οἱ ἀριθμοί, μικρὸν βραχύ, ἔξῶν τὸ μῆκος, πλατύστενον, ἔξῶν τὸ μῆκος, τλατύστένον, ἔξῶν τὸ ἐπίπεδον, βαθύ τάπεινον, ἔξῶν οἱ ὄγκοι· καὶ ἔτι δὴ πλείω εἴδη λέγουσι τοῦ πρός τι.*

Verurſacht wurde die Reduktion durch die Kritik der Lehre von der *μέθεξις*. Ariſtoteles ſagt *εἰ ἐστι μεθεκτὰ τὰ εἴδη, τῶν οὐσιῶν ἀναγκαῖον ἰδέας εἶναι μόνον* (990[a] 29) und erläutert dieſes im Folgenden. Beſonders aber beziehen

[1] Als eigene Anſicht 992[b] 23 *ἀλλ' εἴπερ, τῶν οὐσιῶν μόνον ἐνδέχεται.*

wir uns auf 1059 a 1—14 *οὐδὲν γάρ ἐστιν φθαρτὸν κατὰ συμβεβηκός — φάνερον οὖν τοίνυν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται εἶναι εἴδη τοταῦτα οἷα λέγουσί τινες.*[1]

Die Reduktion der Ideenlehre hatte zur Folge, daß eine neue Eidologie entſtand. Vor allem bekam die Auffaſſung des *εἶδος* als *κοινόν* eine Geſtaltung, die ſich nicht mit der früheren Auffaſſung des *ἕν* vertrug. Von den Naturdingen läßt ſich eine Vielheit von gemeinſamen Merkmalen angeben, ganz anders das *κοινόν* bei der Idee des Schönen. So entſtand die Aporie *ἔσται δὲ πλείω παραδείγματα αὐτοῦ, ὥστε καὶ εἴδη οἷον τοῦ ἀνθρώπου τὸ ζῷον καὶ τὸ δίπουν, ἅμα δὲ καὶ τὸ αὐτοάνθρωπον* (991 d 27) *διὰ τί γὰρ οὐκ εἰπεῖν αὐτὰ ὁ ἄνθρωπος ἐστιν.* Das *ἐν ἐπὶ πολλῶν* war nun nicht mehr *ὁ κατὰ πάντων αὐτῶν κατηγορεῖται οὐδενὶ αὐτῶν ταυτόν ὄν* (Alex. Aphr. 60, 1 ed. Bonitz), es war nun die Einheit der Merkmale geworden und gegen Plato erhebt deßhalb Ariſtoteles den Einwand *ὅτι δοκεῖ ῥᾴδιον εἶναι, τὸ δεῖξαι ὅτι ἕν ἅπαντα, οὐ γίγνεται πάντα ἓν, ἀλλ'αὐτό τι ἕν, ἀν διδῷ τις πάντα· καὶ οὐδὲ τοῦτο, εἴ μὴ γένος δώσει τὸ καθόλου εἶναι, τοῦτο δ'ἐν ἐνίοις ἀδύνατον* (992 b 9). Die *ἔκθεσις* zeigt, wie grundverſchieden Ariſtoteles thatſächliche Betrachtung des Gemeinſamen von der Platos war. (Alex. Aphr. 91, 10 ed. Bonitz.) Nach Alexander Aphrodiſienſis der hier erſichtlich gute Quellen benutzt, war ſie alſo: *ἐπειρῶντο δὲ καὶ ἐκθέσεί τινι χρώμενοι παὐντα εἰς τὸ ἕν καὶ τὴν οἰκείαν οὐσίαν ἀνάγειν· ὁ δὲ τρόπος αὐτοῖς τῆς ἐκθέσεως ἦν τοιοῦτος· τοὺς καθ'ἕκαστα ἀνθρώπους προχειριζόμενος ἐπισκόπουν τὴν ἐν ἁπάσιν αὐτοῖς ὁμοιότητα καὶ ταύτην εὑρίσκοντες μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἐν πᾶσιν οὖσαν καθ'ὁ ἄνθρωπον εἰς ταύτην τὴν ἑνάδα πάντας ἀνῆγον καὶ τῇ τοῦ ἑνὸς μετοχῇ τοὺς ἀνθρώπους ἔλεγον εἶναι καὶ τὸ ἓν τοῦτο τὸ ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις αὐτοάνθρωπον*

[1] Durch dieſes wird 1031 b 15—18 einer ſchärferen Interpretation fähig. *εἴπερ εἰσὶν αἱ ἰδέαι, οὗας τινὲς φασιν, οὐκ ἔσται τὸ ὑποκείμενον οὐσία. ταύτας γὰρ οὐσίας ἀναγκαῖον εἶναι, μὴ καθ'ὑποκειμένου δὲ. ἔσονται γὰρ κατὰ μέθεξιν.* Die *τινές* ſind die Xenocratiker, welche die Idee ſowohl als das *ὑποκείμενον* das Naturding zur *οὐσία* machen *κατὰ μέθεξιν.*

ἔλεγον. Auf dem Wege fortgesetzter Vergleichung kommen sie zur αὐτοουσία . . . οὕτω δὲ πάλιν τὴν οὐσίαν καὶ τὴν ποιότητα ἐν τῇ τοῦ ὄντος μετασχέσει λέγοντες ὄντα εἶναι, αὐτό τι ἕν ποιοῦντες πάντα τὰ ὄντα εἰς ἕν τοῦτο ὑπῆγον.[1]

Die Aufnahme der οὐσία in die Sinnesdinge hatte zur Folge, daß zwei Klassen sich gegenüberstanden von demselben Werthe der Existenz. Man sprach von einer νοητή und αἰσθητή, von ersterer sprach man so, als ob sie ebenso existirte wie

[1] Wir halten dafür, daß die cit. Stelle aus Aristoteles und der Beweis aus der ἔκθεσις die Veranlassung zur Abfassung des Parmenides gegeben haben. Der Aristotelische Satz tritt mit solcher Schärfe hervor, daß leicht ein Autor veranlaßt werden konnte, auf Grund desselben die Ideenlehre zu widerlegen. Er geht aus von den drei Grundbestimmungen der ἔκθεσις, dem ἕν, der μία ἐν πᾶσιν οὖσα ἰδέα, dem χωρίς, zieht alle Consequenzen mit Hülfe der Aristotelischen Einwände gegen die Ideenlehre und kehrt dann zum Hauptargument ἕν πάντα zurück. οὕτω δὲ πάλιν τὴν οὐσίαν καὶ τὴν ποιότητα ἐν τῇ τοῦ ὄντος μετασχέσει λέγοντες ὄντα εἶναι, αὐτό τι ὂν ποιοῦντες, πάντα τὰ ὄντα εἰς ἕν τοῦτο ἀνῆγον — ὅθεν καὶ δῆλον ὅτι οὐκ ἄλλο τι αὐτοῖς ἡ ἰδέα ἢ τὰ γένη καὶ εἴδη. Nach der Auffassung des κοινον zur Zeit des Aristoteles und Xenocrates ist in der That die Idee oder das Eidos die Gemeinsamkeit der Merkmale, γένος und εἶδος. Man hat mit Recht bemerkt, daß die Nebeneinanderstellung von γένος und εἶδος Parm. c. III unplatonisch ist. Man vergleiche

129 b Parmenides, es verwundert mich nicht οὐδὲ εἰ ἕν ἀποφαίνει τις τῷ μετέχειν τοῦ ἑνὸς καὶ ταῦτα πολλὰ πληθοῦς μετέχειν ἀλλ' εἰ ὅ ἐστιν ἕν αὐτὸ τοῦτο πολλὰ ἀποδείξει καὶ αὐτα πολλὰ δὴ ἕν.	Arist. 229 b 11 ἀλλ αὐτό τι ἓν ὅτι ἕν ἅπαντα οὐ γίγνεται	Alex. Aphr. 91, 13 ἐπισκοποῦν τὴν ἐν ἅπασιν αὐτοῖς ὁμοιότητα . . . καὶ τῇ τοῦ ἑνὸς μετοχῇ.
129 a Parmenides οὐ νομίζεις εἶναι αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἶδος ὁμοιότητος καὶ τῷ τοιούτῳ αὖ ἄλλο τι ἐναντίον κἀμὲ καὶ σὲ καὶ τἆλλα μεταλαμβάνοντε.	Alexander Aphr. 91, 13 ἐπισκοποῦν τὴν ἐν αὐτοῖς ὁμοιότητα.	

die Sinnesdinge, sie hatte die αἰσθητά ἄϊδια zum Inhalt. Daß dieses im Platonischen Systeme selbst nicht angeht, war auch Aristoteles sich bewußt. Er berichtet von diesem οἱ δὲ πλείω καὶ μᾶλλον ὄντα ἀΐδια, ὡςπερ Πλάτων τά τε εἴδη καὶ τὰ μαθηματικὰ δύο οὐσίας, τρίτην δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν (Met. 1088 b 18). Wir können nicht übersetzen, wie es Zeller in seinen Platonischen Studien thut, er nahm drei Klassen des Seienden an, die Ideen, Zahlen, Sinnesdinge sondern: als dritte die οὐσία der Sinnesdinge (d. i. das Große und Kleine). In Folge der Anerkennung der Naturdinge als οὐσίαι theilt Xenocrates die Erscheinungen in drei Klassen, in die οὐσίαι αἰσθηταί, νοηταί, δοξασταί (Sext. Emp. adv. Math. VII, 147 dasselbe besagt Theophrast Metaph. ed. Brandis e. 3 315 οὗτος γὰρ ἅπαντά πως περι τίθησι περὶ τὸν κόσμον, ὁμοίως αἰσθητά καὶ νοητὰ καὶ μαθηματικὰ καὶ ἔτι δὴ τὰ θεῖα).

Doch wenn die Naturdinge κατὰ φύσιν ἀεί συνεστηκότα sind, wozu bedurfte es noch der Ideen?

Während Aristoteles in Folge dieser Ueberlegung wohl die Ideenlehre vollkommen verlassen hat, suchte sie Xenocrates wenigstens einigermaßen dadurch zu erhalten, daß er die Ideen als Ursachen bezeichnete. Von ihm können wir dieses ebenso gewiß annehmen, als es sicher ist, daß Plato die Ideen nie als wirkende Ursachen angesehen hat.[1]

[1] Die Annahme, daß Plato die Ideen zu Kräften oder wirkenden Ursachen machte, beruht auf einem Mißverständniß der Aristotelischen Nachrichten. Aristoteles überlegt, welchen Nutzen die Ideen für das Seiende und seine Erklärung haben. Sie könnten zu diesem stehen a. in dem Verhältniß der μέθεξις und des παράδειγμα — die ganze Lehre von diesem ist κενολογεῖν καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς (991 a 22), B. in dem Verhältniß der wirkenden Ursache. Für dieses muß Aristoteles ausdrücklich den Phädon citiren, da es sich sonst nirgends findet. (ἐν δὲ τῷ Φαίδωνι οὕτως λέγεται, ὡς καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι αιτια τὰ εἴδη ἐστίν.) Im Phädon heißt es aber ausdrücklich, daß die Ursächlichkeit der Ideen nur in dem Theilhaben der Sinnesdinge an ihnen besteht und nichts drückt schärfer Plato's Absicht aus, die Ideen nicht als erzeugende Ursachen zu setzen als die Worte: Und dieses steht bei mir fest, nichts anderes macht etwas schön

Aber Aristoteles gab auch dieses nicht zu: *Φανερὸν ἄρα*, so erklärte er, *ὅτι ἡ τῶν εἰδῶν αἰτία, ὡς εἰώθασί τινες λέγειν τὰ εἴδη, εἰ ἔστιν ἄττα παρὰ τὰ καθ'ἕκαστα πρός τε τὰς γενέσεις καὶ τὰς οὐσίας οὐδεν χρήσιμα. οὐδ'ἄν εἶεν διά γε ταῦτα οὐσίαι καθ'αὑτάς — ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ ἂν μή τι*

als die Gegenwart des Ansichschönen oder die Gemeinschaft o d e r w i e e s n u n h i n z u g e k o m m e n sein mag. Darauf (wie beschaffen das Hinzukommen der Idee ist) will ich nicht weiter eingehen, kurz, durch das Ansichschöne entsteht (ist oder wird) alles andere Schöne (Phäd. 100 B bis 101 B).

Auch in der Stelle de gener. et corr II, 9. 335 b 7 sieht sich Aristoteles genöthigt, auf Phädon zu verweisen. Die *μέθεξις* verwirft Aristoteles deßhalb, weil er auf die Lehre von dem Demiurgen keinen Werth legt *τί γὰρ ἔστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον* (191 a 22). Diese hält er für *κενολογεῖν* und poetische Metapher. Fehlt aber der Demiurg, der die Sinnesdinge nach den Ideen bildet (S. Civitas 588 ff.), so müssen die Ideen selbst Ursachen sein.

Ebenso wenig kann man sich, um die Ideen zu wirkenden Kräften zu machen, wie Zeller sie bezeichnet, auf Metaph. 988 a 10 berufen. Aristoteles versucht im ersten Buche der Metaphysik die von ihm aufgestellten vier Ursachen in der Philosophie seiner Vorgänger aufzufinden. Er glaubt die causa formalis und materialis in ihr zu erkennen; die Ideen seien nämlich causa formalis der Einzeldinge, das eins causa materialis. (Met. 988 a 10; vgl. dagegen 988 b 1.) In der That sind auch die Ideen Ursachen des Wesens der Dinge, insofern ihre Gegenwart erfordert wird, umdie Dinge zu dem zu machen, was sie sind. Sollen aber die Ideen erzeugende Ursachen sein, so ist das Hauptgewicht auf die causa finalis und motrix zu legen, diese aber kann Aristoteles in ihnen nicht entdecken und schließlich auch die anderen nicht. Man vergleiche mit 988 a 20 ff. 992 a 28. Auch hier die Eintheilung A. *μετέχειν* causa formalis — ist *κενολογεῖν*, B.[1]) *οὐδὲ δὴ ὅπερ ταῖς ἐπιστήμαις ὁρῶμεν ὂν αἴτιον — οὐθὲν ἅπτεται τὰ εἴδη.* [2]) *ἔτι δὲ τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν* und vorher 992 a 24. Das *μετέχειν* ist hier als causa formalis aufgefaßt und in der That kann man die Idee als solche betrachten unter der Bedingung, daß man sie nicht selbst wirkend sein läßt. Aristoteles sagt selbst *οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς ἐστιν αἰτία αὐτοῖς* und 988 b 5 sagt er ausdrücklich *τὸ τι ἦν εἶναι ἑκάστῳ παρέχουσι τῶν ἄλλων τὰ εἴδη.* Man vergleiche mit diesem Philebus 23 C, 16 C. Dagegen wird von Xenocrates berichtet, daß er die Idee

παρὰ φύσιν γέγηται, οἷον ἵππος ἡμίονον — ὥστε φανερὸ ὅτιν οὐδὲν δεῖ ὡς παράδειγμα εἶδος κατασκευάζειν, ἀλλα ἱκανὸν τὸ γεννῶν ποιῆσαι καὶ τοῦ εἴδους αἴτιον εἶναι ἐν τῇ ὕλῃ (Met. 1033 b 26).

Rückblick.

Wie anders mußte Aristoteles das *εἶδος* erscheinen als Plato im Anfange seines Philosophirens. War ihm das *εἶδος* ein *κοινόν* der Merkmale, so war es für Plato ursprünglich die in der Verworrenheit der Erscheinungswelt nicht auffindbare Grundwahrheit der Erkenntniß,[1] das Grundwesen eines Dinges oder vielmehr einer ethischen, politischen und ästhetischen Benennung. Und welche Veränderungen hatten die Prädikate der Idee *οὐσία, ὄντως ὄν, καθ'αὑτό, ἕν, κοινόν, καθόλου* erlitten! Sie waren in ihrer Bedeutung kritisch untersucht, verdeutlicht, aus einfachen Prädikaten des *εἶδος* zu einem logischen Kanon herangewachsen. Und wie es eine Eigenthümlichkeit der Logik ist, daß ihre Ergebnisse allgemeiner und nothwendiger Natur sind, so scheint es uns andererseits schwer, sich zur Ueberzeugung durchzuarbeiten, daß sie damals im Bewußtsein nicht so existirt haben, wie jetzt, sondern sich auf eigenthümliche Weise historisch herangebildet haben, und noch schwerer scheint es uns, dieses Bewußtsein bei der Kritik dieser geschichtlichen Entwicklung immer wach zu halten.

zur *αἰτία παραδειγματική* gemacht habe und wir haben schon gesehen, daß Met. 1033 a 26 (*ἡ τῶν εἰδῶν αἰτία, ὡς εἰώθασί τινες λέγειν τὰ εἴδη*) auf diesen zu beziehen ist. Met. 989 b 33 ist jedenfalls nicht ohne Weiteres auf Plato zu deuten, es enthält eine Verquickung zeitgenössischer Ansichten mit den Platonischen. Bewiesen wird dieses durch Aristoteles polemische Behauptung *ἕτερα τούτοις ἴσα τὸν ἀριθμὸν ἐκόμισαν.* Auch bedeutet *αἰτία* nicht allein die wirkende Ursache (im Phädon ist es die allgemeine Ueberlegung, daß die Ideen den Dingen Wesenheit verleihen) als *αἰτία* kann man auch das Urbild bezeichnen, nach welchem der Maler die Abbilder verfertigt (Civitas 598 ff.)

[1] S. die Darstellung in Lotze's Logik p. 501.

Man betrachte die Eintheilungen im Sophisten und im Timäus, wie mangelhaft sie sind und man wird sich überzeugen, daß der Gattungsbegriff nicht zur Idee gemacht worden ist. Daß wir von einzelnen logischen Elementen Plato ausgehen lassen, ist ein Fehler — wir müssen ihn vielmehr von seinem Forschen nach der Grundwahrheit und dem Grundwesen zu allgemeinen Anschauungen kommen lassen, aus denen die Logik sich entwickeln konnte.

Als Plato bei der durch Sokrates veranlaßten Frage, was ist das εἶδος, dieses eine, dieses κοινόν von dieser oder jener ethischen Qualität durch Aufsuchen derselben in der Erscheinung zu keinem Resultate gelangte, welches den Anforderungen entsprach und durch seine Wahrheitsliebe veranlaßt auch in seinen Dialogen erklärte, daß er es nicht finden könne, da erklärte er, es gibt ein gewisses in der Erscheinung nicht vorhandenes εἶδος (ἕν τι εἶδος) und bearbeitete es dialektisch in Hinsicht auf die Ergebnisse der ihm vorangegangenen Philosophie.

Zur Kritik der Aristotelischen Nachrichten über die Ideenlehre.

Noch immer wird in manchen Werken über Plato und Aristoteles die Ansicht geäußert, daß des Letzteren Angaben über die Ideenlehre von den Platonischen Schriften abweichen. Theils hat man die Ursache in einer von Plato vorgenommenen Abänderung des Systems gesucht, theils in einem Irrthume des Stagiriten. Wir glauben erklären zu können, daß dieser gar nicht Platos Ideenlehre kritisirt, sondern die seiner Zeit, zu deren Entwicklung er selbst und Xenocrates beigetragen hatten.

Für uns ist ein schätzbarer Fingerzeig der Umstand, daß Aristoteles Platon so selten nennt, daß er meistens des Ausdrucks

sich bedient οἱ τὰ εἴδη λέγυντες, τιθέμενοι — die Ideologen. Ebenso wenig, als man alles, was von den Kantianern ausgeht, Kant zuschreiben kann, ebenso wenig und vielleicht noch weniger kann man alles, was von den τὰ εἴδη λέγοντες berichtet wird, Platen anrechnen. Ja vielleicht geht τὰ εἴδη λέγοντες als polemische Formel nur auf die ältere Akademie. Zu welchen Widersprüchen wir sonst gelangen, zeigt die Vergleichung von Physik III, 4 203a mit Metaph. B. 2. 999b 5.

Physik.	Metaphysik.
Πλάτων δὲ ἔξω μὲν (τοῦ οὐρανοῦ οὐδὲν εἶνα σῶμα οὐδὲ τὰς ἰδέας διὰ τὸ μεδέποτε εἶναι αὐτάς.	*οὐδένος ἧτ' τον ἄτοπον τό φάναι τινὰς φύσεις παρὰ τὰς ἐν τῷ οὐρανῷ, ταῦτας δὲ τὰς αὐτάς φαναι τοῖς αἰσθητοῖς πλὴν ὅτι τὰ μὲν ἀΐδια, τὰ δὲ φθαρτά.*

Der Physik zufolge siud die Ideen nirgends, der Metaphysik zufolge jenseits des οὔρανος, als zweite Klasse von φύσεις. Der Widerspruch wird gelöst, wenn wir hören, daß die Xenocratische Schule der Ideenlehre eine Fassung gegeben hat, wie sie in der Metaphysik vorliegt. Von den drei οὐσίαι des Xenocrates berichtet Sextus C. adv. Math. VII. 147 ὧν αἰσθητὴν μὲν εἶναι τὴν ἐντὸς οὐρανοῦ, νοητὴν δὲ πάντων τῶν ἐκτος οὐρανοῦ, δοξαστήν δὲ καὶ σύνθετον αὐτοῦ ουρανοῦ.

In jeder Beziehung fand eine selbstständige Ausbildung der Ideenlehre durch die Schüler statt. So berichtet Aristoteles Metaphysik B 2. 998a 7 εἰσὶ δέ τινες οἳ φασιν εἶναι μὲν τὰ μεταξὺ ταῦτα λεγόμενα τῶν τε εἰδῶν καὶ τῶν αἰσθητῶν οὐ μὴν χωρίς γε τῶν αἰσθητῶν, ἀλλ' ἐν τούτοις. Es liegt sehr nahe, daß jeder in dem Bewußtsein, er habe die richtige Auffassung und Auslegung der Ideenlehre, da wo er von ihr im Allgemeinen spricht, seine Ideenlehre meint.

Man schrieb Buch auf Buch, die literarische Thätigkeit war eine enorme (s. Diog. Laertius). Da trafen die Meinungen

aufeinander, und als Aristoteles mit einem eigenen metaphysischen System hervortrat und großen Anklang fand, da entbrannte ein Streit, der nach der Art und Weise zu urtheilen, wie Aristoteles gegen die Ideenlehre polemisirt, überaus heftig gewesen sein muß.

Er hatte einen Theil der Platonischen Schule übernommen, hatte in Gemeinschaft mit Xenocrates der Ideenlehre eine eigenthümliche Fassung gegeben, dann verwarf er dieselbe und wandte sich polemisch gegen sie. Ihm kommt es in seiner Metaphysik durchaus nicht darauf an, seinen Zeitgenossen die ihnen wohlbekannten Sätze der Platonischen Ideenlehre mitzutheilen, und wir werden wohl thun, nur die Nachrichten, bei welchen er Plato ausdrücklich nennt, auf diesen zu beziehen, alles andere halten wir für polemische Interpretation. Man denke sich Aristoteles vor seinen Schülern die Ideenlehre bekämpfen, Schüler, welche seine Antecedentien kannten; man denke sich in der Nähe die Akademiker unter Xenocrates dem Freunde des Aristoteles und ehemaligem Meinungsgenossen, so wird man inne werden, wieviel von kritischer und polemischer Interpretation die Angaben der Metaphysik enthalten. Trägt doch Aristoteles kein Bedenken zu behaupten, daß ein wesentlicher Theil der Ideenlehre leeres Geschwätz und poetische Metapher sei.

Durch diese Ueberlegung erhalten auch Aristoteles Angaben, wie Plato zur Ideenlehre gekommen sei, eine andere Färbung, sie sind kritisch-polemische Beleuchtungen. Behauptet er doch, Plato habe in seiner Lehre nur das Eigenthümliche den Pythagoräern gegenüber, daß er den Namen μίμησις mit μέθεξις vertauscht habe, daß diejenigen, welche Ideen annehmen zu müssen glaubten, das Gemeinsame des Sokrates zur Idee gemacht, weil sie nichts anderes gehabt hätten! Aristoteles hat sich zu vertheidigen, weil sein System aus der Ideenlehre hervorgegangen ist, er hat sich zu vertheidigen gegen diejenigen, welche ihm vorhalten konnten, daß er einst mit ihnen einer Meinung war. Daher stammt sein collectiver Plural in der ersten Person. Wenn man sich ein Gesammtbild seiner Vertheidigung und Polemik machen will, so sagt er: Wir nehmen einen engeren Kreis von

Ideen aus als die früheren mit ihren schärferen, d. h. umfassenderen Beweisen. Unsere Meinung ist aber, wenn überhaupt die Ideenlehre irgend welche Berechtigung hat, die richtige, es gibt nur von οὐσίαι, d. h. nur von Naturdingen Ideen. Aber auch für diese ist die Annahme von Ideen nicht nöthig.